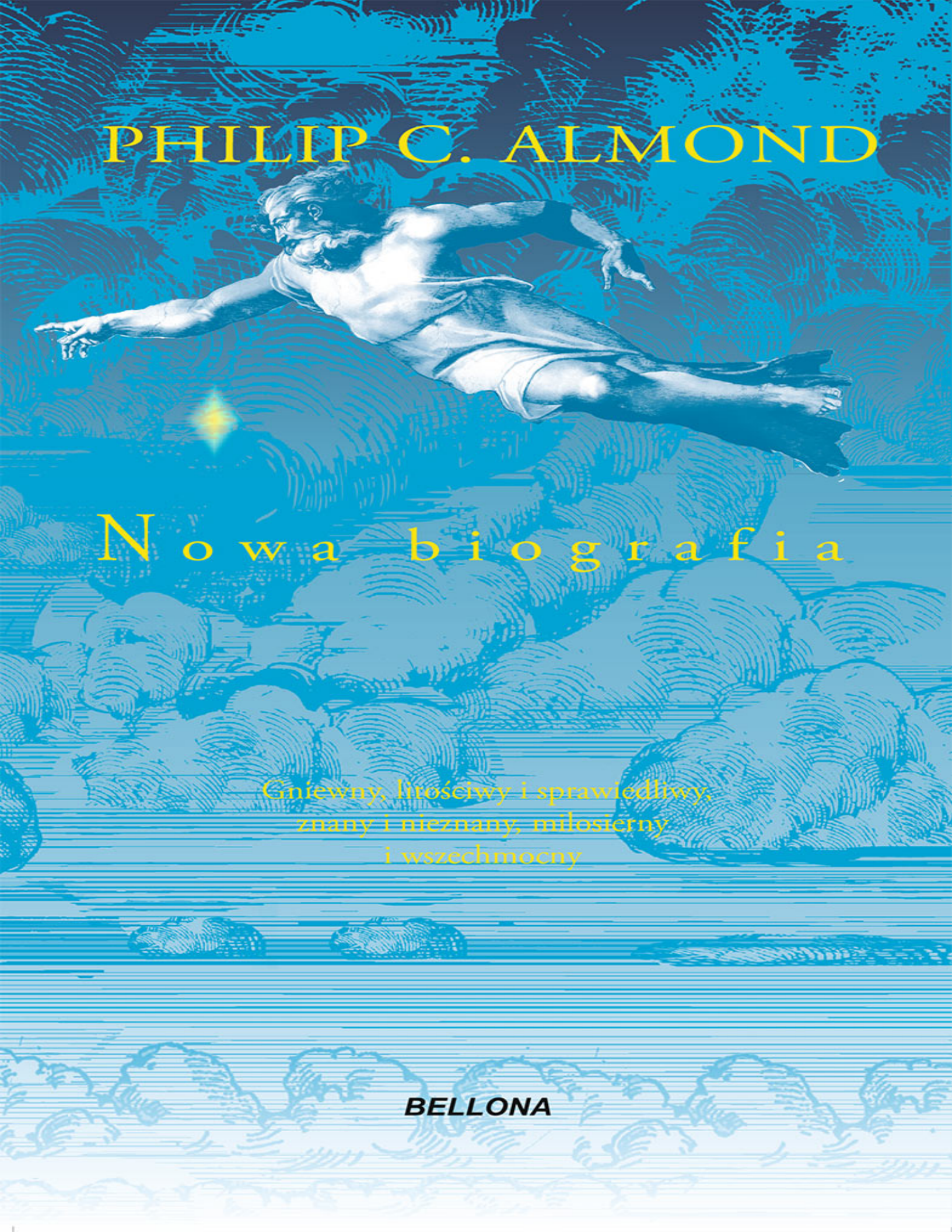
PHILIP C. ALMOND

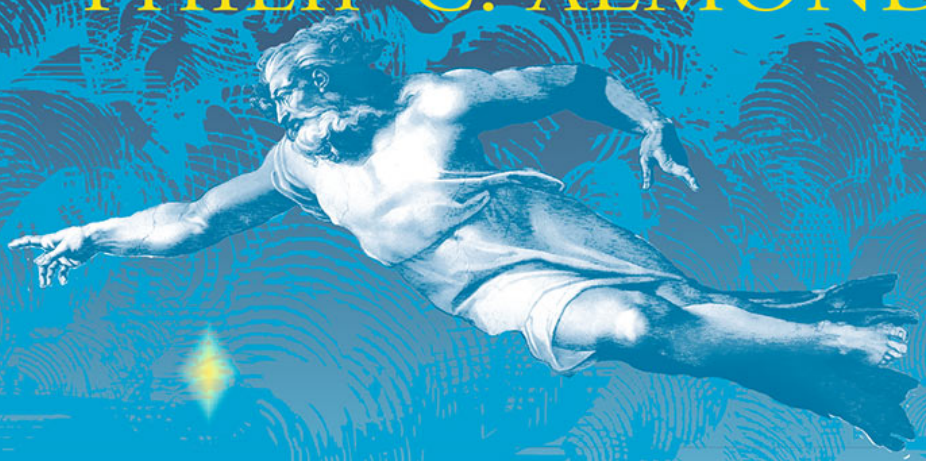


Nowa biografia

Gniewny, litościwy i sprawiedliwy,
znany i nieznany, miłosierny
i wszechmocny

BELLONA

PHILIP C. ALMOND



Nowa biografia

Gniewny, łaskawy i sprawiedliwy,
znany i nieznany, miłosierny
i wszechmocny

BELLONA

Philip C. Almond jest autorem znakomicie przyjętej na Zachodzie biografii diabła. Tym razem prezentuje biografię Boga. Przedstawia Go w różnych aspektach – wewnętrznej oraz zewnętrznej – od najwcześniejszych czasów aż do chwili obecnej, pokazuje, jakiej ewolucji podlegało pojęcie Boga i jakimi środkami posługiwali się ludzie, żeby zbliżyć się do Istoty Najwyższej. W chrześcijaństwie, judaizmie, islamie i innych religiach Bóg postrzegany jest jako ktoś, kogo nie można pojąć zwykłym aparatem zmysłów, jednocześnie jednak ów Bóg dąży wszędzie do tego, żeby stać się jednością ze światem i z nami.

Jest to zatem nie tylko biografia Boga, ale i historia ewolucji wiary w Istotę Najwyższą, a także historia negowania samej jej koncepcji. Historia Boga, zdaniem autora, jest jednocześnie, od zarania dziejów świata, historią poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zasadniczy sens naszego bytu.

Spis treści

Karta tytułowa

Karta redakcyjna

Podziękowania

Prolog

1. Bóg transcendentny
    - Świętość Boga
    - Stworzenie bogów i Bóg stworzenia
    - Na obraz Boga
    - Bóg niszczyciel
    - Bóg prawodawca
    - Boska zagłada i złowieszcze proroctwa
    - Bóg Jezusa
    - Allah i prorok Mahomet

2. Bóg-człowiek
    - Monoteizm
    - Wywyższeni
    - Zagadka Trójcy Świętej
    - Spory chrystologiczne
    - Kim jest Duch Święty?
    - O Bogu i człowieku

3. Bóg immanentny
    - Królestwo nie z tego świata

Mojżesz i Platon

Bóg emanujący

Miłość w chłodnym klimacie

Jak stać się Bogiem

Sufizm

Kabała

4. Bóg rozumu i objawienia

Przewodnik błądzących – Majmonides, Awerroes i Tomasz z Akwinu

Od świata do Boga

Od „Boga” do Boga

Osobowość Boga

Bóg a zło

Najlepszy z możliwych światów

5. Bóg gniewny, miłosierny i sprawiedliwy

Zmierzch Aten

Tak źle i tak…

Bardzo drobiazgowy Sędzia

Bóg tępiciel

Bóg jako zbawca wszystkich

6. Bóg projektant

Powrót do rozumu

Bóg wszystkiego

Bóg jako idea wrodzona

„Znaturalizowanie” objawienia

Bóg, opatrzność i ustanie cudów

Czy Bóg czyni cuda?

Bóg, Opatrzność, zegarki i ewolucja

7. Bóg znany i nieznany

Agnostycyzm

Powrót immanencji

Bóg i odwrócenie porządku stworzenia

Urojenia Dawkinsa

Śmierć Boga

Rozdzielenie Boga i natury

Bóstwo, które się przystosowuje

Epilog Duchowość agnostyczna

Skróty

Bibliografia

Indeks

Ilustracje

Okładka

PHILIP C. ALMOND

BÓG

Nowa biografia

Przekład
Władysław Jeżewski

BELLONA
Warszawa

Tytuł oryginału: *God. A new biography*

Projekt okładki i stron tytułowych:
Barbara Kuropiejska-Przybyszewska

Redaktor prowadzący: Agata Paszkowska-Pogorzelska

Redakcja merytoryczna, korekta: Ewa Grabowska

Redaktor techniczny: Elżbieta Bryś

© 2018 Philip C. Almond All rights reserved
This translation is published by arrangement with Bloomsbury Publishing Plc. The rights of Philip C. Almond to be identified as the author of this work has been asserted by the author in accordance with the Copyright, Designs and Patents Act

Copyright © for the Polish edition and translation by Dressler Dublin Sp. z o.o., Ożarów Mazowiecki 2019

Wydawnictwo Bellona
01-233 Warszawa, ul. J. Bema 87
tel. +48 22 620 42 91

Dystrybucja:
Firma Księgarska Olesiejuk Sp. z o.o.
05-850 Ożarów Mazowiecki, ul. Poznańska 91
e-mail: hurt@olesiejuk.pl, tel. 22 733 50 10
www.olesiejuk.pl

Zapraszamy na stronę Wydawnictwa:
www.bellona.pl

Dołącz do nas na Facebooku:
www.facebook.com/Wydawnictwo.Bellona

Księgarnia internetowa
www.swiatksiazki.pl

ISBN 978-83-11-15690-6

Skład wersji elektronicznej
pan@drewnianyrower.com

Dla Pat

Podziękowania

Książka ta powstała w Instytucie Zaawansowanych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Queensland w Australii. W ciągu minionego dziesięciolecia Instytut ten i jego poprzednik, Ośrodek Badania Historii Europy, zapewniał sprzyjające, inspirujące i – częściej niż wolno było się spodziewać – ekscytujące warunki do pracy. Jestem za to wdzięczny swoim przyjaciołom i kolegom po fachu, wśród których na szczególną wzmiankę zasługują: profesor Peter Harrison, dyrektor Instytutu, profesor emeritus Peter Cryle, profesor emeritus Ian Hunter i profesor Fred D'Agostino, przewodniczący Rady Naukowej Uniwersytetu Queensland. Wszyscy oni zawsze potrafili znaleźć czas na rozmowę o interesujących mnie kwestiach. Jestem również wdzięczny wielu pracownikom naukowym Instytutu, których zaangażowanie było dla mnie wielką zachętą w pracy.

Tego rodzaju przekrojowe opracowanie zawsze zawdzięcza wiele uczonym, którzy poświęcają się badaniom szczegółowych zagadnień. Bez ich prac, często mających przełomowe znaczenie, książka ta nigdy by nie powstała. Korzystałem zwłaszcza z publikacji Alana G. Padgetta, Larry'ego Hurtado, Andrew Loutha, Josepha A. Buijsa, Arthura Greena, Johna Hicka, Geoffreya Rowella, Stevena Nadlera, Roberta C. Whittemore'a i Jacka Milesa. Największy dług zaciągnąłem wobec Karen Armstrong, która w swojej *Historii Boga* (1993)

odważnie poruszyła tematy pomijane dotąd przez innych autorów i ośmieliła mnie do tego samego.

Jeszcze raz chciałbym skorzystać z okazji i podziękować Alexowi Wrightowi, mojemu redaktorowi z wydawnictwa I.B. Tauris, za wsparcie i zachętę. To on wystąpił z pomysłem tej książki i przekonał do niego jej autora, który miał początkowo wiele obaw i wątpliwości. Dziękuję mu za przyjaźń, która zrodziła się między nami w ciągu dziesięciu lat współpracy nad książkami publikowanymi przez wydawnictwo I.B. Tauris.

Na koniec pragnę podziękować swojej towarzyszce życia, Patricii Lee, która dzień po dniu wysłuchiwała fragmentów tej książki w miarę jej powstawania i udzieliła mi wielu cennych rad. Poświęcam jej swoją pracę w dowód wdzięczności za długoletnią miłość i przywiązanie.

Dokument chroniony elektronicznym znakiem wodnym

Prolog

> I rzeczywiście Pan ukarał lud za to, że uczynił sobie złotego cielca, wykonanego pod kierunkiem Aarona.
> Wj 32,35[1]

„Czwartego dnia szczury zaczęły wychodzić, by umierać gromadnie. Wynurzały się długimi chwiejnymi szeregami, by zakołysać się w świetle, zakręcić w miejscu i skonać w pobliżu ludzi”[2]. Potem, pisze Albert Camus w *Dżumie* (1947), zaraza zaatakowała mieszkańców Oranu, miasta w Afryce Północnej. Zaczęli umierać coraz liczniej, tak jak szczury.

Jezuita ojciec Paneloux uważał, że w ten sposób Bóg karze grzesznych obywateli miasta. W płomiennym kazaniu mówił:

> Sprawiedliwi mogą być bez obawy, ale słusznie drżą źli. W ogromnej stodole świata nieubłagany bicz wybije zboże ludzkie, aż słoma zostanie oddzielona od ziarna… Żadna potęga ziemska, i wiedzcie o tym, nawet próżna wiedza ludzka nie może sprawić, byście się wymknęli tej ręce, którą ku wam wyciąga. Bici krwawym biczem na klepisku cierpienia, zostaniecie odrzuceni wraz ze słomą[3].

Tymczasem ateista doktor Rieux odrzuca Boga, który przygląda się bezczynnie, jak niewinne dzieci umierają w męczarniach. „Czy pan wierzy w Boga, doktorze?” – pyta go przyjaciel, Tarrou. „Nie – odpowiada – ale cóż to znaczy? Jestem w ciemności i próbuję widzieć jasno”[4]. W obliczu obojętności

Boga Rieux proponuje zamiast biernej wiary ojca Paneloux aktywny humanitaryzm, podejmujący walkę z zarazą: „Może lepiej jest dla Boga, że nie wierzy się w niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie on milczy”[5].

Spór między ojcem Paneloux a doktorem Rieux dotyczy faktów: czy Bóg istnieje, czy nie? Lecz jest też czymś więcej. Doktorowi Rieux nie chodzi tylko o to, czy coś istnieje, czy nie. Cóż to bowiem za Bóg, który dopuszcza do tak wielkich cierpień i najwyraźniej pozostaje na nie obojętny.

Jednak spór dotyczy nie tylko tego, czy Bóg istnieje i jaki jest. W obliczu dżumy problem Boga nie może być sprowadzony do filozoficznej łamigłówki. Jest to bowiem także kwestia tego, co mamy myśleć o świecie, jak się do niego ustosunkowywać i jak w nim działać. Pytanie o Boga kształtuje nasz sposób rozumowania, angażuje nasze uczucia i kieruje naszą wolą. A zatem kwestia istnienia Boga dotyczy również pojmowalności wszechświata, natury ludzkiej egzystencji i sensu życia. Słowem, dotyczy zagadnień ostatecznych i ma dla nas ogromne znaczenie. Dlatego historia Boga to jednocześnie dzieje naszych koncepcji sensu ludzkiego życia.

Niemniej pytanie o istnienie lub nieistnienie Boga ma charakter bardzo nowoczesny. Zadawanie go zaczęło być możliwe zaledwie kilka wieków temu. Dopiero w świecie nowożytnym istnienie Boga stało się przedmiotem poważnych wątpliwości, a niewiara w jego istnienie – realnym wyborem. Przez większą część ostatnich dwóch tysiącleci nie chodziło o to, czy Bóg istnieje, bo jego istnienie uznawano za rzecz oczywistą. Zastanawiano się natomiast, jaką jest osobą lub bytem, jakie ma atrybuty, co zrobił, a czego nie oraz co może, a czego nie jest w stanie dokonać.

W dzisiejszym świecie wiadomo, jakim rodzajem bytu jest Bóg. Nie wiemy jednak, czy byt ten istnieje, czy nie. Natomiast w świecie przednowoczesnym wiedziano, że Bóg istnieje, ale jego natura wykraczała poza naszą zdolność pojmowania. Bóg był istotą najwyższą, wyższej od niego nie można było sobie wyobrazić. Ale jednocześnie był istotą wyższą, niż potrafiliśmy pojąć. Niewyrażalny Bóg przekraczał wszelkie określenia. Próbując mówić o Bogu, rozszerzano dotychczasowe granice języka. Dlatego historia Boga to również dzieje prób zrozumienia istoty, która, jak sądzono, wymyka się naszemu poznaniu.

Ta niepojmowalność sprawia, że historia Boga jest szeregiem konfliktów, kompromisów i paradoksów, które rozwiązano, i takich, których rozwiązać się nie udało. Natura Boga zawsze znajdowała się za horyzontem oceanu wiary, bezustannie wymykając się pewności. Po części wynikało to z dwoistości osobistych atrybutów Boga. Czyż można było pogodzić jego miłość, miłosierdzie i współczucie z jednej strony z gniewem, zemstą i surową sprawiedliwością z drugiej? Niejasny był też związek między jego osobowymi a bezosobowymi atrybutami. Czy Bóg, który nie potrafi cierpieć, może mieć coś wspólnego z Bogiem, który zgodnie z wiarą chrześcijan cierpiał na krzyżu? Czy Bóg uchodzący za byt niezmienny może być tożsamy z Bogiem stale zmieniającym zdanie? Chodziło też o kwestię zależności między Bogiem a światem. Czy transcendentny Bóg, który stworzył świat z niczego, może być tym samym Bogiem, którego świat jest emanacją? Czy to możliwe, aby nieskończony Bóg stał się skończonym człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa? Czy Bóg może ingerować i ingeruje w sprawy świata, jeśli zechce?

Wspomniane konflikty i kompromisy były w dużej mierze skutkiem faktu, że Bóg istniał w różnych językowych

„światach”, które nie miały wielu punktów stycznych. Bóg mógł być Bogiem Biblii i Bogiem filozofów. Bogiem proroków i Bogiem mistyków. Był zarówno Bogiem objawienia jak Bogiem rozumu. Bogiem wiedzy, ale także Bogiem wiary. Był transcendentnym Bogiem monoteistów, transcendentnym i immanentnym Bogiem panenteistów oraz immanentnym Bogiem panteistów. Był Bogiem Starego Testamentu, Nowego Testamentu i Koranu[6]. Bliska więź łączyła go z Jerozolimą, lecz także z Mekką i Atenami. Historia Boga jest więc historią prób łączenia lub rozdzielania tych „Bogów”, żarliwego głoszenia ich fundamentalnej jedności albo kategorycznego zaprzeczania temu i dowodzenia, że istnieją między nimi zasadnicze różnice.

Historia Boga opowiedziana w tej książce zaczyna się w chwili, gdy w VI wieku p.n.e. Bóg tylko jednego narodu stał się jedynym Bogiem wszystkich narodów. Od tej pory biografia Boga stała się złożona i skomplikowana. Starałem się jednak pokazać, jak i dlaczego jest ona tak zawiła, opowiadając o tym w sposób prosty, życzliwy i zrozumiały. Ponieważ temat jest bardzo obszerny, wybrałem tylko najważniejsze epizody i głównych bohaterów. Ci ostatni to często ludzie, którzy stanowili uosobienie boskości, analizowali osobowość Boga, rozmyślali nad jego naturą albo opisywali jego działalność. To często również ludzie, którzy wywoływali konflikty, doprowadzali do kompromisów, byli zwolennikami lub przeciwnikami paradoksów, usprawiedliwiali lub potępiali działania Boga, a nawet kwestionowali Jego istnienie i dobroć.

U podstaw tej książki leży założenie, że rzeki judaizmu, chrześcijaństwa i islamu wypływają, aczkolwiek bardzo krętymi drogami, z dwóch źródeł: Aten i Jerozolimy. Są kręte, gdyż ani pojęcie „rozumu”, ani „objawienia” nie zostało w ciągu dziejów jednoznacznie określone. Zarówno to, co kojarzyło się

z Jerozolimą, jak i to, co łączono z Atenami, podlegało procesowi nieustannych zmian i uściśleń. W ostatecznym wyniku książka ta zapewne bardziej życzliwie traktuje filozofów ateńskich niż proroków z Jerozolimy lub Mekki. Mimo to starałem się oddać sprawiedliwość zarówno Bogu rozumu, jak i Bogu objawienia. Nawet osobom skłaniającym się ku tradycji ateńskiej „objawienie" przypomina, że rozum jest ograniczony. Pogląd ten jest stale obecny w zachodniej refleksji o Bogu od czasów Tomasza z Akwinu (ok. 1225–1274).

Dla jednych niniejsza biografia Boga będzie powieścią historyczną, dla innych raczej pracą z dziedziny historii. Starałem się nadać jej formę opowieści o pewnej idei, aby mogli ją czytać i jedni, i drudzy. Bez względu na to, czy moja książka będzie czytana jako wytwór fantazji, czy jako odbicie rzeczywistości, idea Boga, wszystko jedno, czy się ją przyjmuje, czy odrzuca, wciąż ma dla ludzi doniosłe znaczenie. Bo również w dzisiejszych czasach, tak samo jak dawniej, idea ta sięga zarówno do głębokich warstw naszego ja, jak i do prawdy o rzeczywistości.

Przypisy

1 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty biblijne pochodzą z New Revised Standard Version (w wydaniu polskim z edycji internetowej Biblii Tysiąclecia, biblia/deon.pl).

2 Albert Camus, *The Plague* (1947), Londyn: Penguin 2002, s. 14 [wyd. pol.: Albert Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, w: tenże, *Obcy*; *Dżuma*; *Upadek*, Kraków 1972, s. 104].

3 Ibid., ss. 74–75 [ss. 169–170].

4 Ibid., ss. 96–97 [s. 194].

5 Ibid., s. 98 [s. 196].

6 Używam terminu „Stary Testament” tylko ze względu na to, że jest on znany wielu czytelnikom, a nie po to, by sugerować, że został on w jakikolwiek sposób zastąpiony przez „Nowy Testament”.

1.

Bóg transcendentny

„W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren Jego szaty wypełniał świątynię. Serafiny stały ponad Nim; każdy z nich miał po sześć skrzydeł; dwoma zakrywał swą twarz, dwoma okrywał swoje nogi, a dwoma latał. I wołał jeden do drugiego: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały”.
Iz 6,1–3

Świętość Boga

Ozjasz, król Judy, zmarł w 739 roku p.n.e. W tym właśnie roku Izajasz, modląc się w Świątyni Jerozolimskiej, miejscu na ziemi najbliższym niebiosom, miał widzenie: ujrzał Boga jako króla panującego na niebiańskim dworze. Bóg przebywał w sali tronowej, otoczony przez swych pomocników. Jego szata zwisała z nieba, a jej tren wypełniał Świątynię.

Królestwo niebieskie było zamieszkane przez wiele aniołów i inne istoty. Skrzydlate serafiny unosiły się nad Bogiem. Do latania potrzebowały tylko dwóch skrzydeł. Inną parą okrywały

„nogi” (genitalia), a pozostałymi dwoma zasłaniały twarze. Te niebieskie istoty, tak jak wszystkie inne, nie miały prawa oglądać oblicza Boga. Ktokolwiek je ujrzał, musiał umrzeć. Serafiny uosabiały w niebie cześć, jaką mieszkańcy ziemi winni byli oddawać Bogu. Bóg był nade wszystko święty, stał ponad wszystkimi stworzeniami. Był zarówno święty, w przeciwieństwie do stworzonych przez siebie grzesznych i nieczystych istot, jak też całkowicie i na wskroś inny. Jego chwała nie tylko wypełniała niebo, ale sięgała po krańce ziemi.

Od głosu serafinów zadrżały filary Świątyni. Oczy Izajasza ujrzały Króla, Pana Zastępów; prorok usłyszał głos serafinów i się przeraził. W obliczu świętości Boga uświadomił sobie swoją i swojej wspólnoty nieczystość, grzeszność i winę. „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach”. Bóg jednak był również wyrozumiały i miłosierny:

> „Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów, trzymając w ręce węgiel, który kleszczami wziął z ołtarza. Dotknął nim ust moich i rzekł: „Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina jest zmazana, zgładzony twój grzech.”
> (Iz 6,5–7).

Niegodzien stanąć przed obliczem Boga, Izajasz był gotów oddać się w służbę Boga i wypełnić jego wolę. Bóg poprosił o radę swoich niebieskich doradców: „Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?”. Izajasz, świeżo oczyszczony z grzechu, skwapliwie skorzystał z okazji: „Oto ja, poślij mnie!” (6,8). Bóg więc polecił swemu prorokowi Izajaszowi, by przemówił do ludu w jego imieniu i powołując się na jego wolę. Izajasz nie miał dobrych wieści do zakomunikowania, ponieważ Bóg postanowił zniszczyć królestwo Judy. Lud Judy miał nie

usłuchać jego proroka i się nie nawrócić. Izajasz zrozumiał, że ma być prorokiem zagłady. „Jak długo, Panie? – zapytał. – Aż runą miasta wyludnione i domy bez ludzi, a pola pozostaną pustkowiem”[1] – odparł Bóg (6,11).

Niemiecki teolog Rudolf Otto (1869–1937) pisał, że Izajasz doświadczył Boga jako *mysterium tremendum et fascinans*, jako całkowicie odmiennej istoty, zarówno przerażającej i budzącej grozę, jak i fascynującej i urzekającej – istoty sprawiedliwej i gniewnej, lecz także kochającej i współczującej. Ta charakterystyka Boga powtarza się w wielu religiach świata, szczególnie w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie[2]. Bóg ma osobowe atrybuty podobne do naszych, ale zawsze wykracza poza nie, czasami do takiego stopnia, że jego podobieństwo do nas zupełnie zanika. Jest inny niż wszystko między innymi dlatego, że cała reszta w ostatecznym wyniku zależy od niego. Jest przede wszystkim stwórcą.

Stworzenie bogów i Bóg stworzenia

Jeśli Bóg stworzył świat, to kto stworzył Boga? Filozofowie i teologowie wylali morze atramentu, aby wykazać, że na to pytanie nie da się odpowiedzieć, bo nie ma ono sensu. Zadawali je wszakże starożytni Babilończycy. A odpowiedź, której udzielili, zawarta jest w tekście pochodzącym z około 1150 roku p.n.e. zwanym *Enuma eliš*. Według niego na początku istniał tylko pierwotny wodny chaos i ciemność. Ze zmieszanych wód wyłonili się praojciec Apsu i pramatka Mummu-Tiamat, boscy rodzice wszystkich przyszłych bogów[3].

W biblijnym opisie stworzenia świata, inaczej niż w *Enuma eliš*, nie ma wzmianki o tym, że Bóg został stworzony. Przeciwnie, to on stworzył wszystko. Ale wedle Biblii, podobnie

jak według *Enuma eliš*, na początku istniał wodny chaos – tyle że obok Boga. Wówczas to „Ziemia była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz. 1,2). Z tego bezkształtnego i niezróżnicowanego chaosu Bóg stworzył najpierw niebo i ziemię, a następnie poszczególne „stworzenia” we wstępującej hierarchii, którą wszyscy znamy.

Zgodnie z pierwszym biblijnym opisem stworzenia świata (Rdz 1,1–2,3), powstałym około V–VI wieku p.n.e., pierwszego dnia Bóg oddzielił światłość od ciemności. Nazajutrz powstało sklepienie, czyli niebo, dla oddzielenia wód pod sklepieniem od wód ponad nim. Na trzeci dzień Bóg zebrał razem wody spod nieba (tak powstało morze) i ukazała się powierzchnia sucha (ziemia), która wydała rośliny zielone. Czwartego dnia uformował Bóg słońce, księżyc i gwiazdy. Były to więc skończone ciała niebieskie, a nie wieczne i żywe byty godne czci. Piątego dnia pojawiły się ryby w morzu i ptaki w przestworzach. Szóstego Bóg stworzył zwierzęta lądowe, a w ostatnim i najsubtelniejszym akcie stworzenia – rodzaj ludzki: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (1,27). Bóg popatrzył na wszystko, co stworzył, i był zadowolony ze swego dzieła: było ono bowiem „bardzo dobre” (1,31), czyli, jak moglibyśmy powiedzieć, odpowiadało zamierzonemu celowi. Tak powstał świat, który wszyscy znamy – bez bogów, bogiń, mitycznych bytów i potworów, po prostu świat codzienny.

A po sześciu dniach, w których oddawał się dziełu stworzenia, siódmego dnia Bóg odpoczął.

Kiedy nastąpiło stworzenie świata? Twórcą chrześcijańskiej chronologii jest Teofil z Antiochii (druga połowa II wieku). Przestudiowawszy opisy biblijne, a także źródła greckie i rzymskie, doszedł on do wniosku, że stworzenie świata

dokonało się przed 5698 laty (czyli w 5529 roku p.n.e.)[4]. Teofilowi przyświecał dwojaki cel. Po pierwsze, starał się dowieść, że świat nie istnieje od zawsze, ale powstał w określonej chwili. Chodziło o to, aby dać odpór greckim filozofom, którzy twierdzili, że świat jest odwieczny. Po drugie, Teofil chciał wykazać, że opisy biblijne są najbardziej wiarygodnym źródłem takiej chronologii, w dużej mierze dlatego, że powstały wcześniej od „pogańskich" relacji.

Ale z obliczeń Teofila wynikał jeszcze jeden doniosły wniosek. W platońskiej tradycji filozoficznej czas miał charakter cykliczny. Henri-Charles Puech tak przedstawia ten pogląd:

> Zarówno cały proces kosmiczny, jak i trwanie naszego świata stworzenia i rozkładu przebiegają koliście, czyli zgodnie z nieokreślonym następstwem cykli, w których ciągu ta sama rzeczywistość powstaje, rozpada się i przekształca… Suma bytów zostaje zachowana; nic nie jest tworzone na nowo i nic nie ginie[5].

Chrześcijaństwo natomiast przejęło z judaizmu linearną koncepcję czasu. Według religii żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej historia zaczęła się w chwili stworzenia świata i dobiegnie kresu podczas Sądu Ostatecznego. Czas między tymi dwoma punktami biegnie po linii prostej, a każde zdarzenie jest wyjątkowe i niepowtarzalne. Sama historia i ciąg wydarzeń, które rozgrywają się w jej ramach, mają wewnętrzny sens. Mówiąc konkretniej, historia ma charakter celowy i pozostaje w rękach Boga – nie jest wiecznie powtarzającym się cyklem, pozbawionym głębszego sensu. Bóg jest Bogiem, który choć pozostaje poza historią, działa w niej.

Zgodnie z tradycją chrześcijańską, podobnie jak judaistyczną, wiadomo nie tylko, kiedy powstał świat, ale też że dobiegnie kresu wskutek boskiej interwencji. Co ciekawe, opis stworzenia świata z Księgi Rodzaju umożliwia obliczenie, kiedy ten kres nastąpi. Bóg stworzył świat w sześć dni; w Biblii mówi się wyraźnie, jaki jest stosunek Boga do naszego czasu: „Jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień" (2 P 3,8, także Ps 90,4). A zatem od stworzenia do końca świata upłynie 6000 lat. Laktancjusz (ok. 250 – ok. 325), nauczyciel syna cesarza Konstantyna, wyjaśniał:

> Platon i liczni inni filozofowie… pisali, że wiele tysięcy wieków minęło, odkąd to piękne urządzenie świata zostało ukończone… Niechże tedy filozofowie, którzy liczą tysiące lat od początku świata, wiedzą, że rok sześciotysięczny jeszcze się nie skończył i że gdy ta liczba zostanie zakończona, nastąpi ukoronowanie… Toteż, ponieważ wszystkie dzieła Boże zostały ukończone w sześć dni, świat musi trwać w swym obecnym stanie sześć wieków, to znaczy sześć tysięcy lat. Albowiem wielki dzień Boży zamyka się w tysiącletnim kole[6].

Według *Enuma eliš* na początku istniał tylko wodny chaos, z którego wyłonili się bogowie, natomiast w Księdze Rodzaju pierwotne „obiekty" są dwa: Bóg i początkowy chaos. Ale opis biblijny każe przypuszczać, że Bóg tworzył nie tyle poprzez fizyczne formowanie wód pierwotnych, ile za pomocą słów, nakazów: przemawiał i jego słowa stawały się rzeczywistością. Ta właśnie metafora tworzenia za pomocą boskiego słowa, a nie z pierwotnego „materiału", zdominowała opowieść o Bogu jako stwórcy w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. Postać dogmatyczną zyskała ona w formule doktryny *creatio ex nihilo*,

stanowiącej, że Bóg stworzył świat z niczego. Zacytujmy słowa pierwszego kanonu IV soboru laterańskiego z 1215 roku:

> Mocno wierzymy i otwarcie wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg… Stwórca wszystkiego, co widzialne i niewidzialne, duchowe i cielesne. On to swoją wszechmocną potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z niczego jeden i drugi rodzaj stworzeń, duchowe i cielesne[7].

Mimo to wczesne chrześcijaństwo było podzielone w kwestii, czy Bóg stworzył świat z niczego, czy też pracował na istniejącym wcześniej materiale, a może nawet wytworzył go z siebie. Na przykład chrześcijański teolog z Aleksandrii, Justyn Męczennik (ok. 100 – ok. 165), idąc za tradycją klasyczną, opowiadał się za drugą z tych możliwości. Pragnął wykazać, że doktryna chrześcijańska da się pogodzić z filozofią grecką, a zwłaszcza ze współczesnym mu medioplatonizmem, który głosił stworzenie z istniejącej uprzednio materii[8]. Dowodził więc, że Platon przejął swoje idee od Mojżesza i proroków: „To właśnie od naszych nauczycieli [proroków]… Platon zapożyczył naukę, gdy twierdził, że Bóg stworzył wszechświat, przetwarzając bezkształtną materię”[9].

Jednak pod koniec II wieku większość myślicieli chrześcijańskich, zamiast godzić tradycję chrześcijańską z medioplatonizmem, akcentowała odrębność chrześcijaństwa, opowiadając się za koncepcją stworzenia z niczego. Od tej pory koncepcja ta należała do chrześcijańskiego kanonu. Klemens Aleksandryjski (ok. 150 – ok. 215) był pierwszym teologiem chrześcijańskim głoszącym *creatio ex nihilo*: „Sam Bóg stworzył świat… Stwarza przez swą wolę i skoro tylko czegoś zapragnie, natychmiast to się staje”[10]. Teofil z Antiochii krytykował

Platona za pogląd, zgodnie z którym materia nie została stworzona, bo pogląd taki zmniejszał „suwerenność” (*monarchia*, czyli „władza absolutna”) Boga. „Bóg jest potężniejszy od człowieka dlatego, że posiada moc stwarzania z nicości i rzeczywiście stworzył to, co istnieje, jak chciał”[11]. Łaciński teolog Tertulian (ok. 160 – ok. 240), największy przeciwnik filozofii greckiej ze wszystkich teologów wczesnochrześcijańskich, poświęcił cały traktat obaleniu opinii Hermogenesa (koniec II wieku), że świat powstał z istniejącej uprzednio materii. Również pod koniec II wieku Ireneusz, biskup Lyonu, potwierdził pogląd, który stał się już wtedy niewzruszoną zasadą w zachodnim chrześcijaństwie:

> Istoty ludzkie nie są zdolne do tego, by uczynić coś z niczego, ale muszą dysponować podlegającą im materią. Bóg natomiast jest ponad człowiekiem przede wszystkim dlatego, że sam wynalazł materię do swego dzieła, której wcześniej nie było[12].

Z doktryny *creatio ex nihilo* wynikało, że przed stworzeniem świata istniał tylko Bóg. Przy założeniu, że pytanie: „Kto stworzył Boga?” jest niewłaściwie postawione, wynika z niej również, że Bóg jest odwieczny. Według Biblii znaczy to, że Bóg istniał zawsze i zawsze będzie istniał. Jednym z najważniejszych ustępów Starego Testamentu, mówiących o odwieczności Boga, jest Psalm 90,2: „Zanim góry narodziły się w bólach, nim ziemia i świat powstały, od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem”. Odwieczność Boga rozumie się tutaj jako „wiecznotrwałość”. Tę samą interpretację znajdujemy u proroka Izajasza. Kiedy ludzie skarżą się, że Bóg ich nie wysłuchał, Izajasz odpowiada: „Czy nie wiesz tego? Czyś nie słyszał? Pan – to Bóg wieczny, Stwórca krańców ziemi” (Iz

40,28). Słowem, Bóg nie ma granic ani w czasie (wieczność), ani w przestrzeni (krańce ziemi). Tę samą koncepcję zawiera Nowy Testament: wieczny i odwieczny Bóg to ten, „Który jest, i Który był, i Który przychodzi" (Ap 1,4). Oscar Cullmann podsumowuje, że w nowotestamentowym chrześcijaństwie wieczność rozumiana jest jako „nieskończenie trwający czas"[13].

Jednakże wczesne chrześcijaństwo poszło inną drogą niż Biblia, przyjmując platońskie, a nie biblijne rozumienie boskiej wieczności. „Wieczność" była więc dlań nie „nieskończonym trwaniem", lecz „bezczasowością". To znaczy, że Bóg istnieje nie tyle w czasie, ile poza czasem i na zewnątrz czasu. Medioplatonik Plutarch (ok. 45–120) pierwszy skojarzył Boga z bezczasowością. Pisał, że Bóg (ὁ θεος)

> istnieje nie w żadnym czasie, ale w wieczności nieruchomej, bezczasowej, nieznającej odchyleń, gdzie nic nie ma wpierw ani później, nic przyszłego ani przeszłego, nic starszego ani młodszego. Bóg, będąc jedynym, wypełnia jedyną teraźniejszością trwanie na zawsze[14].

Ale dopiero pozostający pod wpływem platonizmu Orygenes z Aleksandrii (ok. 185 – ok. 254) – pierwszy z teologów chrześcijańskich – uznał, że Bóg znajduje się poza czasem, w przeciwieństwie do istniejącego w czasie porządku stworzenia. W swoim głównym dziele filozoficznym *O zasadach* wyjaśniał, że twierdzenia, które wypowiadamy o Bogu, „należy rozumieć w sensie przekraczającym wszelki czas, wszystkie wieki i całą wieczność… Całą zaś resztę… należy mierzyć wiekami i czasami"[15]. Orygenesowi wtórował współczesny mu neoplatonik Plotyn (ok. 205–270)[16]. Rzeczywistością – pisał – jest ostatecznie to, co po prostu istnieje: „Tym, co ani nie

było, ani nie będzie, lecz tylko jest doraźnie, tym, co ma byt stale teraźniejszy, ponieważ nie przemienia się na będzie ani też się nie wyłoniło z byłej przemiany, więc tym jest wieczność!”[17].

A zatem według Plotyna wieczność jako bezczasowość określana jest w kategoriach niezmienności lub stałości. Pod wpływem neoplatonizmu Augustyn z Hippony (354–430) również odróżniał czas od wieczności, posługując się kategoriami zmiany i ruchu w przeciwieństwie do niezmienności i bezruchu. W *Państwie Bożym* pisał: „Różnicę pomiędzy wiecznością a czasem słusznie zasadzamy na tym, iż czas nie może być bez ruchliwej zmienności, a w wieczności żadnych zmian być nie może”[18]. A zatem bezczasowość Boga była skutkiem jego niezmienności. Czas powstał w chwili stworzenia, razem ze wszystkim innym. Dlatego pytanie: „Co robił Bóg przed stworzeniem świata?” jest pozbawione sensu. Augustyn dorzucał żartobliwą odpowiedź: „Szykował piekło dla tych, którzy wtykają nos w boskie sprawy” i oświadczał: „Ty na wyżynie zawsze obecnej wieczności jesteś przed wszelką przeszłością i po wszelkiej przyszłości… Lata Twe nie odchodzą ani nie przychodzą… Twoim dniem dzisiejszym jest wieczność”[19].

Na obraz Boga

Człowiek jako najwyższa forma stworzenia jest jedyną istotą stworzoną na obraz Boga. Ale co takiego w nas „obrazuje” Boga i co nam to mówi o jego naturze? Najprostsze wyjaśnienie można znaleźć we fragmencie Księgi Rodzaju, w którym mowa jest o człowieku jako „obrazie” swego stwórcy. Zaraz po stworzeniu człowieka Bóg powierzył mu władzę nad

wszystkimi żywymi istotami. Według *Enuma eliš* to bóg Marduk stworzył człowieka z krwi boga Kingu: „Chcę zrobić strumienie krwi, chcę zbudować szkielet; chcę stworzyć istotę, co zwać się będzie człowiekiem… Aby na niego złożyć służbę bogów, a oni niech odpoczywają”[20]. W Księdze Rodzaju, inaczej niż w *Enuma eliš*, człowiek stoi między Bogiem a zwierzętami i jest namiestnikiem Boga na ziemi. Jeśli jednak człowiek ma wspólną ze zwierzętami cielesność (choć w przeciwieństwie do nich chodzi wyprostowany) i seksualność, to co ma wspólnego z Bogiem?

Najprostsza odpowiedź jest taka, że ciało ludzkie jest obrazem Boga w człowieku. Można to wywnioskować z drugiego biblijnego opisu stworzenia człowieka (Rdz 2,4–4,26), pochodzącego z około VII wieku p.n.e. Bóg z pierwszego opisu stworzenia w Księdze Rodzaju (1–2,3) stworzył wszechświat w sposób przemyślany, planowy i systematyczny. Tymczasem Bóg z drugiego opisu działa znacznie mniej planowo, znacznie więcej improwizuje i jest w dosłownym sensie bardziej przyziemny. Według tej wersji ulepił on „człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (2,7). Niczym ogrodnik „zasadził ogród w Eden” (2,8). Stworzywszy najpierw zwierzęta, których towarzystwo nie zadowoliło Adama, z Adamowego żebra uformował na koniec kobietę. Kiedy Adam i Ewa zerwali z drzewa zakazany owoc, usłyszeli „kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru” (3,8). Wkrótce potem Bóg wypędził Adama i Ewę z ogrodu za nieusłuchanie jego rozkazów.

Bóg ten ukazał się Abrahamowi w postaci jednego z „trzech ludzi” stojących naprzeciwko niego (Rdz. 18,2). Abraham powiedział, że przyniesie im wody, aby obmyli sobie nogi, i zaproponował, aby odpoczęli pod drzewem. Potem ugościł ich

posiłkiem złożonym z pieczonego cielęcia, twarogu i mleka. Był to ten sam Bóg, z którym syn Abrahama Jakub zmagał się, zanim zdał sobie sprawę, że widział „Boga twarzą w twarz, jednak [ocalił swe] życie" (Rdz 32,30). Był to Bóg Michała Anioła (1475–1564) z kaplicy Sykstyńskiej w Rzymie – siwobrody starzec wyciągający rękę, aby dać życie człowiekowi, którego stworzył z prochu na swój obraz. Bóg, którego ciało miało charakter zdecydowanie ludzki i męski.

W czasach Michała Anioła przedstawianie Boga jako człowieka z „ciała i krwi" było już w sztuce chrześcijańskiej powszechnie przyjęte. Zarówno w judaizmie, jak i islamie obowiązywał zakaz tworzenia wizerunków Boga, ale dzięki doktrynie Trójcy Świętej wizerunki Boga Ojca stały się w chrześcijaństwie teologicznie dopuszczalne. Bóg Syn został teologicznie zrodzony przez Ojca. Dlatego mający postać człowieka Syn Boży mógł artystycznie „zrodzić" bardzo „ludzkiego" Boga Ojca. Obraz *Święta Trójca* (1427–1428) włoskiego mistrza Tommasa Masaccia (1401–1428) z kościoła Santa Maria Novella we Florencji jest wczesnym przykładem powszechnie później przyjętego sposobu przedstawiania Trójcy Świętej. Malowidło ukazuje Boga Ojca (z lewą stopą wysuwającą się spod szaty) w sposób bardzo „naturalistyczny": jako brodatego starca, zarówno groźnego, jak łagodnego, podtrzymującego ramiona krzyża, na którym wisi jego Syn. Pomiędzy nimi unosi się Duch Święty pod postacią gołębicy.

Starotestamentowy Bóg, który objawił się Abrahamowi, był mniej więcej wzrostu człowieka, ale w innych miejscach Starego Testamentu występuje w ciele ludzkim o gigantycznych rozmiarach. Kiedy na przykład Mojżesz pierwszy raz spotyka Boga, nie wolno mu ujrzeć jego twarzy. Bóg mówi, że gdy będzie przechodził obok Mojżesza, zakryje go swoją ręką. Skoro miał rękę tak dużą jak cały Mojżesz, musiał mieć co najmniej

dwadzieścia metrów wzrostu. Bóg, którego Izajasz ujrzał w Świątyni, był tak ogromny, że tren jego szaty wypełniał cały budynek (Iz 6,10). W innym miejscu Bóg również ma olbrzymie ciało, które teraz wypełnia całe niebo ponad firmamentem. Prorok Ezechiel (Ez 1,26–28) pisze, że ponad sklepieniem niebieskim widział tron mający wygląd szafiru, „a na nim jakby zarys postaci człowieka". Ponad tym, co wyglądało jak biodra, i poniżej tego, co wyglądało jak biodra, widział coś, co wyglądało jak ogień[21].

Ten związek obrazu Boga z cielesnością przeszedł do tradycji wczesnochrześcijańskiej. Jego najwybitniejszym orędownikiem był syryjski teolog Audios z IV wieku, rozumiejący biblijne określenie „na obraz Boga" w całkowicie dosłownym sensie. „Ponieważ Pismo Święte mówi, że Bóg stworzył człowieka z ziemi – głosił Audios – z zupełną słusznością uznać wypada, że cała ziemska część jest «człowiekiem». Dlatego czytamy wcześniej [w Księdze Rodzaju], że sama ziemska część człowieka jest stworzona na obraz Boga"[22]. Twierdzenie, że Bóg w literalnym znaczeniu ma ciało, zostało w czasach Teodoreta z Cyru (ok. 393 – ok. 458) uznane za herezję. Opis Audiosa Teodoret uważał za absurdalny. Boga opisuje się ludzkimi kategoriami tylko na potrzeby prostych umysłów. Według Pisma Świętego Bóg ma części ludzkiego ciała, „albowiem dzięki temu opatrzność Boża jest bardziej zrozumiała dla umysłów niezdolnych do pojęcia jakichkolwiek idei niematerialnych"[23].

Wczesne chrześcijaństwo odrzucało cielesność Boga dlatego, że starało się odróżnić od pogaństwa i jego „cielesnych" przedstawień bogów. Chodziło też o krytykę ówczesnego judaizmu, w którym obowiązywało dosłowne odczytywanie tekstów biblijnych, sugerujących, że Bóg ma ciało[24]. Uznanie tezy o cielesności Boga za herezję było konsekwencją

przyswojenia przez chrześcijaństwo już w połowie II wieku platońskiej doktryny bezcielesności bóstw. Miało się to stać centralnym punktem platońskiej teologii chrześcijańskiej stworzonej przez Orygenesa. Jego główne dzieło *O zasadach* rozpoczyna się polemiką z tymi, którzy „na podstawie samego tekstu Pisma Świętego", twierdzą, że „Bóg jest istotą cielesną", bo tak czytają w księgach Mojżeszowych[25]. Przeciwnie, głosi Orygenes, nie można uważać, że Bóg ma ciało, a nawet, że istnieje w ciele, gdyż „jest On niezłożoną istotą duchową [*intellectualis natura simplex*]" oraz „Rozumem i Źródłem, z którego biorą początek wszystkie istoty duchowe i wszelki rozum"[26].

Ze swej strony Orygenes zwalczał dwie grupy adwersarzy. Pierwsza obejmowała chrześcijan uznających pod wpływem stoików cielesność Boga. Do drugiej należeli chrześcijańscy gnostycy, którzy przekonani o bezcielesności bóstwa, odrzucali Boga Starego Testamentu ze względu na jego cielesną naturę. Polemizując z obiema grupami, Orygenes posługiwał się teorią po raz pierwszy zastosowaną do interpretacji Biblii przez żydowskich filozofów Arystobula z Paneas (ok. 160 p.n.e.) i Filona z Aleksandrii (ok. 20 p.n.e. – ok. 50 n.e.), którzy starali się pogodzić filozofię grecką z Pismem Świętym. Teoria ta głosiła, że Biblia może być odczytywana zarówno dosłownie, jak i duchowo. Orygenes zarzucał więc chrześcijańskim gnostykom, że nie odczytują Pisma Świętego dosłownie, a chrześcijańskim stoikom, że nie interpretują go duchowo. Sam natomiast sugerował, że można je odczytywać na trzy sposoby: prości ludzie odczytują je dosłownie, czyli zgodnie z jego „ciałem", bardziej wykształceni zgodnie z „duszą", a najbardziej oświeceni – z „duchem". Albowiem tak jak „człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo Święte"[27].

W zasadzie oznaczało to, że pod literalną prawdą Biblii kryją się głębsze prawdy o Bogu. Cielesny Bóg biblijny okazał się tak naprawdę bezcielesnym Bogiem filozofów. Od tej pory Bóg był więc zarówno Bogiem Biblii, jak i Bogiem filozofów, istotą cielesną, a zarazem bezcielesną. Ale także jako byt w swej istocie bezcielesny był jakościowo różny od wszechświata, który stworzył – czysto duchowy i niematerialny. Krótko mówiąc, Bóg był w gruncie rzeczy „duchem". Cyryl Aleksandryjski (zm. 444) jasno i dobitnie wykłada swój pogląd: „Wierzyć, że bóstwo ma postać ludzką… mogą tylko głupcy… Bóg jest bezcielesny. Sam Zbawiciel uczy nas o tym, mówiąc: «Bóg jest duchem»"[28].

Z tych rozważań wynika jeden doniosły wniosek. W judaizmie, chrześcijaństwie i islamie wierni mówią o Bogu, używając na ogół męskiego zaimka osobowego. A przecież jako istota bezcielesna Bóg nie ma płci – ani męskiej, ani żeńskiej. Bo skoro jest pozbawiony ciała, nie może jej mieć! Dlatego wszelkie wzmianki o płci Boga należy rozumieć czysto metaforycznie. W zasadzie, chociaż zgodnie z obyczajem i tradycją do Boga osobowego należy stosować zaimek męski, oba zaimki, „on" i „ona" są jednakowo uprawione (albo jednakowo nieuprawnione), a najbardziej odpowiedni dla bezosobowego Boga jest zaimek „ono" (bóstwo)[29].

W przeciwieństwie do całkowicie duchowego Boga człowiek jest swoistą hybrydą. Chrześcijaństwo określa Boga jako zasadniczo bezcielesny byt, ale definicję człowieka przejęło z filozofii greckiej. Żydowska wizja człowieka jako psychofizycznej jedności została zastąpiona koncepcją człowieka jako ciała i duszy, czyli materii i ducha. Około roku 180 w dziele zatytułowanym *O zmartwychwstaniu umarłych* Atenagoras (II wiek) pisał, że „cała w ogóle natura ludzka zbudowana jest z nieśmiertelnej duszy i z ciała, które zostało zespolone z duszą w akcie stworzenia"[30]. Jaki charakter miał

więc obraz Boga w człowieku? Trzeba było wybrać między ciałem/materią a duszą/duchem. Zdecydowano się na to drugie. Obrazem bezcielesnego Boga w człowieku stała się bezcielesna dusza. Ambroży z Mediolanu (ok. 339–397) konkludował: „A więc dusza nasza jest obrazem Boga. W niej jest, człowiecze, cała twoja istota, bez niej jesteś niczym, jesteś ziemią i zamienisz się w ziemię”[31].

Zakładając, że dusza powstała na obraz Boga, można zapytać, czy jedna część duszy jest bardziej podobna do Boga niż inna? W historii chrześcijaństwa prawie każdy osobisty atrybut człowieka utożsamiano z obrazem Boga. Wszystko, co w nas najlepsze, przypisywano Bogu. Jeśli jednak chodziło o panowanie człowieka nad zwierzętami, dominowały dwa atrybuty. Pierwszym był rozum. Dlatego na przykład aleksandryjski teolog Atanazy (ok. 296–373) utożsamia obraz Boga z racjonalną naturą człowieka. Pisze, że Bóg stworzył ludzi na swój obraz,

> dając im udział w mocy własnego Słowa, żeby mając jakby cień Słowa i stawszy się „słownymi”, mogli trwać w szczęśliwości, żyjąc prawdziwym i właściwym świętym życiem w raju[32].

Według drugiego faworyzowanego wyjaśnienia obraz Boga w człowieku odzwierciedlał boską Trójcę Świętą. Tak jak Bóg istnieje w trzech osobach, tak samo rozum ma trzy władze: pamięć, wolę i zdolność pojmowania. Augustyn połączył te wątki w swojej wielkiej syntezie i jego koncepcja zapanowała niepodzielnie. Pisał:

> Zgodnie z wiarą katolicką wierni kierujący się duchem nie wierzą, iż Boga określa forma cielesna. Powiedzenie, że

człowiek został stworzony na wyobrażenie Boga, odnosi się do wnętrza człowieka, tam gdzie jest rozum oraz intelekt… nie ze względu na ciało powiedziano, iż człowiek został stworzony na wyobrażenie Boga, ale ze względu na jego władzę, która rozciąga się na wszystkie zwierzęta. Wszystkie bowiem inne zwierzęta poddane są człowiekowi, nie ze względu na ciało, ale dzięki intelektowi, który my posiadamy, a one nie[33].

Bóg niszczyciel

Augustyn mógł twierdzić, że Bóg jest niezmienny, lecz Bóg biblijny bynajmniej niezmienny nie był. Według Księgi Rodzaju 1656 lat po stworzeniu Adama zauważył, że świat odbiega od jego oczekiwań. Nikczemność człowieka była tak wielka, iż Bóg „żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się” (Rdz 6,6). Biblijna opowieść o Bogu jest historią jego rozczarowań człowiekiem. Dlatego Bóg postanowił zniszczyć wszystko, co stworzył, „ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne” (6,7) – ubolewając nad tym, że ich kiedykolwiek stworzył. Wyjątkiem był Noe, „człowiek prawy”, któremu Bóg zwierzył się ze swego zamiaru: „Postanowiłem położyć kres istnieniu wszystkich ludzi, bo ziemia jest pełna wykroczeń przeciw mnie” (6,13). Polecił Noemu zbudować arkę i zabrać na jej pokład, oprócz swojej rodziny, po parze z każdego gatunku istot żyjących[34]. Noe wykonał polecenie, a Bóg zamknął za nim drzwi arki. Następnie pozwolił, aby wody chaosu ponownie zalały ziemię i wszystkie istoty żywe zginęły w odmętach. Przy życiu pozostał tylko Noe i te stworzenia, które schroniły się w arce.

W końcu wody opadły i arka osiadła na górze Ararat. Na polecenie Boga Noe i jego rodzina wyszli z arki, a za nimi wszystkie zwierzęta. Noe zbudował ołtarz i złożył na nim ofiarę całopalną. Kiedy Bóg poczuł „miłą woń" palonej ofiary, świadom złego usposobienia człowieka „już od młodości", przyrzekł: „Nie będę więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi… Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem" (Rdz 8,21).

Tak wyglądało nowe dzieło stworzenia i druga próba zasiedlenia ziemi przez Boga. Na początek Bóg zawarł przymierze z Noem i jego potomkami. Na znak tego przymierza stworzył tęczę. Miała mu ona przypominać, że obiecał nie sprowadzać już zagłady na ziemię. Mimo to nie wolno było z nim zadzierać. Stworzył życie, ale historia Noego przypominała, że równie łatwo może je odebrać. Jego poczynań nie można było przewidzieć.

Zgodnie z opisem z Księgi Rodzaju Abraham był potomkiem Noego w dziesiątym pokoleniu; pochodził od Sema, syna Noego. Od czasu Noego aż do Abrahama Bóg nie przemawiał do żadnego człowieka. Abrahamowi jednak wydał polecenie i udzielił błogosławieństwa:

> Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozsławię: staniesz się błogosławieństwem… przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi (Rdz 12,1–3).

Bóg rozpoczął więc historię świata od nowa, tym razem z narodem wybranym – obejmującym wszystkich potomków Abrahama – i Ziemią Obiecaną. Pytanie, czy wszyscy, czy tylko niektórzy ludzie są wybrani przez Boga, będzie się powtarzać

przez całe dzieje religii Abrahamowych (judaizmu, chrześcijaństwa i islamu). Odpowiedź często wypadnie na korzyść wybranej garstki, a nie przeważającej większości.

Jeśli jednak chodziło o ród Abrahama, Bóg zażądał, aby wszyscy mężczyźni zostali obrzezani na znak przymierza między Bogiem a Abrahamem i jego bezpośrednim potomstwem (Rdz 17,10–14). Przypominało to Abrahamowi i jego potomkom, że ich przyszłość spoczywa w rękach Boga, a nie Abrahama. Wówczas też Bóg wyjawił Abrahamowi swe imię: „El Szaddaj", czyli „Bóg Wszechmogący" (17,1). Imię to sugeruje władzę, potęgę. Kiedy więc Bóg wypowiedział swoje imię, Abraham padł przed nim na twarz. Bóg wybrał Abrahama, ale El Szaddaj był tylko jednym z wielu bogów, a Abraham wybrał właśnie jego. Na tym polegała transakcja.

Zgodnie z biblijną chronologią 2021 lat po stworzeniu świata Abraham usłuchał rozkazu Boga i wyruszył z żoną Sarą i bratankiem Lotem do ziemi Kanaan. Kiedy przybył do Kanaanu, ukazał mu się Bóg, który tym razem oświadczył, że ziemię tę oddaje jego potomstwu. Niestety, Ziemia Obiecana nie spełniła pokładanych w niej nadziei. Z powodu klęski głodu Abraham i Sara musieli się tymczasowo przenieść do Egiptu. Obawiając się, że z powodu urody Sary Egipcjanie go zabiją, aby ją posiąść, Abraham kazał mówić żonie, że jest jego siostrą. Piękna Sara rzeczywiście spodobała się Egipcjanom i została jedną z nałożnic faraona. Jak się wydaje, Abraham niespecjalnie przejmował się tym, że zgodnie z planem Boga ma zostać ojcem wszystkich narodów. A za oddanie Sary faraonowi otrzymał sowitą zapłatę: „Owce i woły, niewolników i niewolnice oraz oślice i wielbłądy" (Rdz 12,16). Abraham był zadowolony z transakcji, ale Bóg już nie. Zaplanował przecież, że Sara zostanie matką wszystkich narodów. Postanowił się wtrącić i „dotknął faraona i jego otoczenie wielkimi karami za

zabranie Saraj” (12,17). Faraon, dowiedziawszy się, że Sara jest żoną, a nie siostrą Abrahama, kazał im zabrać dobytek i opuścić Egipt.

Aby spełnić obietnicę daną Abrahamowi, zgodnie z którą miał on zostać ojcem wielkiego narodu, Bóg obdarzył go synem Izaakiem. Potem jednak wyglądało na to, że cofnął swoją obietnicę, rzekł bowiem do Abrahama: „Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę” (Rdz 22,2). Tym samym Bóg skorzystał ze swych nadzwyczajnych uprawnień w sposób daleko wykraczający poza granice tego, co etycznie dopuszczalne. Filozof oświeceniowy Immanuel Kant (1724–1804) uważał to wydarzenie za kluczowy punkt konfliktu między Bogiem biblijnym a Bogiem filozofów:

> Abraham miał jakoby odpowiedzieć na ów domniemany Boży głos: „To, że nie powinienem zabić mego dobrego syna, jest pewne; że jednak ty, który zdajesz mi się objawiać jako Bóg, jesteś Bogiem, tego nie jestem pewien i pewien być nie mogę”[35].

Abraham jednak, inaczej niż Kant, uznał ten głos za głos Boga i wyruszył w drogę. Kiedy przybył na pagórek wskazany przez Pana, zbudował ołtarz, związał swego syna Izaaka i położył go na ołtarzu. W chwili gdy sięgał po nóż, aby zabić syna, usłyszał głos z nieba, który wstrzymał jego rękę: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna” (Rdz 22,12). I Bóg ponownie pobłogosławił Abrahamowi i jego potomkom. Wiedział teraz, że posłuszeństwo Abrahama nie ma granic, na rozkaz Boga gotów był zabić swego jedynego syna. Abraham zaś wiedział, że choć Bóg w ostatniej chwili

powstrzymał go przed zabiciem Izaaka, nic nie ogranicza boskich żądań[36]. Kwestia, czy żądania Boga mogą zasadnie wykraczać poza normy etyczne albo czy Bóg jest związany prawem moralnym, do dziś stanowi przedmiot rozważań wyznawców trzech religii Abrahamowych[37].

Bóg prawodawca

Według chronologii biblijnej od stworzenia świata upłynęło 2666 lat, a potomkowie Abrahama – lud Izraela – przebywali w Egipcie od 430 lat. Bóg nie spełnił swego przyrzeczenia dotyczącego Ziemi Obiecanej i nawet nic nie wskazywało, aby miał je spełnić. Izraelici byli teraz niewolnikami faraona. Mojżesz, Izraelita wychowany na Egipcjanina, zamordował egipskiego nadzorcę i uciekł do kraju Madian. Tam, na górze Horeb, ukazał mu się Pan „w płomieniu ognia, ze środka krzewu" (Wj 3,2) i powiedział, że jest Bogiem Abrahama, jego syna Izaaka i jego wnuka Jakuba. Był im znany jako El Szaddaj, ale teraz ma nowe imię – Jahwe (יהוה) (6,3).

Jahwe był Bogiem uciemiężonych, lecz nie ciemiężycieli: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie… Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu" (Wj 3,7–10). Bóg posłał Mojżesza do Egiptu. Na krnąbrnego i upartego faraona zesłał wszelkie plagi – żaby, komary, muchy, pomór, wrzody, błyskawice i grad, szarańczę i ciemność. I za każdym razem to nie sam faraon, lecz Bóg czynił twardym serce faraona, który nie godził się wypuścić Izraelitów z Egiptu. Na koniec Bóg zgładził wszystkich pierworodnych w Egipcie, chociaż ominął przy tym domy Izraelitów[38].

W tej sytuacji faraon kazał Mojżeszowi i Izraelitom opuścić Egipt. Bóg jednak znów uczynił twardym serce faraona, który zorganizował za nimi pościg. Ale za sprawą Boga wody morza w cudowny sposób otworzyły się przed ściganymi, a potem zamknęły i zatopiły „rydwany i jeźdźców całego wojska faraona, którzy weszli w morze, ścigając tamtych, nie ocalał z nich ani jeden… I widzieli Izraelici martwych Egipcjan na brzegu morza" (Wj 14,28–30). Cudownie ocaleni zaśpiewali wówczas pieśń na cześć Boga wojownika:

> Pan, mocarz wojny, Jahwe jest imię Jego… Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie, w blasku świętości, któż Ci jest podobny, straszliwy w czynach, cuda działający! Prawicę swą wyciągnąłeś i pożarła ich ziemia (Wj 15,3, 11–12).

Bóg, mocarz wojny, który wymordował egipskich pierworodnych i zatopił wojsko faraona, stał się teraz prawodawcą. Demonstrując swą transcendentną potęgę, zstąpił na górę Synaj „w ogniu; i uniósł się dym z niej jakby z pieca, i cała góra bardzo się trzęsła" (19,18). Mojżesz wszedł na jej szczyt i otrzymał od Pana dziesięć przykazań:

> Wtedy mówił Bóg wszystkie te słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu… Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy… Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić… Czcij ojca twego i matkę twoją… Nie będziesz zabijał. Nie będziesz cudzołożył. Nie będziesz kradł. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek. Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz

> pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego (Wj 20,1–17).

Powyższe słowa to podwaliny tradycji judaistycznej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej, zgodnie z którą Bóg jest źródłem prawa moralnego. Co one jednak w rzeczywistości znaczą, było przedmiotem sporów w łonie wszystkich trzech religii, które przejęły ten dylemat z tradycji platońskiej. W dialogu *Eutyfron* Sokrates pyta Platona: „Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”[39]. W przekładzie na język etyki pytanie to brzmi: „Czy to, co moralnie dobre, jest nakazane przez Boga dlatego, że jest moralnie dobre, czy jest to moralnie dobre, bo zostało nakazane przez Boga?”. Koncepcja absolutnej władzy Boga wydaje się wskazywać na to drugie. Gdyby bowiem Bóg miał działać zgodnie z prawem moralnym niezależnym od niego, byłby uzależniony od czegoś poza nim i jego władza podlegałaby ograniczeniom. Wygląda na to, że opowieść z Księgi Wyjścia o wręczeniu przez Boga przykazań Mojżeszowi potwierdza teorię „etyki boskiego nakazu”: dobre jest to, co nakazuje Bóg.

Teoria ta pozwalała wyjaśnić wydarzenia biblijne, podczas których Bóg zdawał się łamać własne przykazania i działać niegodziwie. Dawała też (i nadal daje) wierzącym prawo do podobnego naruszania norm moralnych w imię nakazów Boga. Jak widzieliśmy, w Księdze Rodzaju (22,2) Bóg kazał Abrahamowi zabić własnego syna. W Księdze Wyjścia (12,35–36) pozwolił Izraelitom złupić Egipcjan, a w Księdze Ozeasza (1,2) rozkazał prorokowi Ozeaszowi pojąć za żonę nierządnicę.

Problem ten rozwiązał (a przynajmniej usiłował rozwiązać) św. Augustyn w swym wielkim dziele *Państwo Boże*. Dowodził,

że Bóg „osobnym rozkazaniem” uprawnia pewne osoby do tego, by nie stosowały się do przykazania „nie zabijaj”. Tak więc, wykonując polecenie Boga, Abraham bynajmniej nie czynił nic złego. „Abrahamowi nie tylko nie zarzucono zbrodni okrucieństwa, lecz owszem, pochwalono jego pobożność, że chciał syna swego bynajmniej nie występnie, lecz z posłuszeństwa zabić”[40]. Podobne stanowisko zajmuje czternastowieczny franciszkanin André z Neufchâteau. Opierając się na „etyce boskiego nakazu”, dochodzi do wniosku, że Abraham „pragnął zabić swego syna, aby wykonać polecenie Pana, i nie zgrzeszyłby, czyniąc to, gdyby Bóg nie cofnął swego polecenia”[41]. Dlatego Bóg nie może uczynić nic złego – tak samo jak ci, którzy słuchają jego rozkazów. Brzmi to jednak trochę przerażająco.

Boska zagłada i złowieszcze proroctwa

Zawierając przymierze, Izraelici musieli przyrzec, że Jahwe będzie ich jedynym Bogiem i że będą przestrzegać jego przykazań. W przyszłości jednak umowa ta miała być częściej lekceważona niż przestrzegana. Dzieje Izraela to historia łamania jego porozumień z Bogiem, zwłaszcza po dotarciu przez Izraelitów do Ziemi Obiecanej, co (zgodnie z biblijną chronologią) nastąpiło 2706 lat po stworzeniu świata. Bóg jął słać proroków, którzy ostrzegali Izrael, że czeka go nieszczęście, jeśli nie nawróci się na właściwą drogę. Ponieważ Izraelici proroków nie słuchali, groził im karami i swoje groźby wprowadzał w życie. Dlatego historia Boga w księgach Jozuego, Sędziów, Pierwszej i Drugiej Księdze Samuela oraz Pierwszej i Drugiej Księdze Królewskiej to opowieść o tym, jak Pan zsyła na lud Izraela srogie kary za grzechy.

Prorocy przemawiali w imieniu Boga przeciwko Izraelowi, który nie dość, że nie był ciemiężony, to jeszcze stał się ciemiężycielem. Za typowy przykład można uznać posłanie proroka Amosa (połowa VIII wieku p.n.e.):

> Słuchajcie tego słowa, które mówi Pan do was, synowie Izraela, do całego pokolenia, które Ja wyprowadziłem z ziemi egipskiej: Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy (Am 3,1–2).

A więc to, że Izraelici byli narodem wybranym, wiązało się ze szczególną odpowiedzialnością, a nie z wyjątkowymi przywilejami. Nie oznaczało bynajmniej bezkarności. I żeby Izraelitom przypomnieć, że nie są wcale tacy wyjątkowi, jak im się wydaje, a może w ogóle nie są wyjątkowi, Bóg rzekł do nich: „Czyż nie jesteście dla Mnie jak Kuszyci, wy, synowie Izraela? – wyrocznia Pana. Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej jak Filistynów z Kaftor, a z Kir – Aramejczyków?” (Am 9,7). Jednym słowem, Izraelitów czekał sąd Boży. I żadne ich prośby ani powoływanie się na wyjątkową pozycję nie mogły tego zmienić.

O ich losie przesądziło przede wszystkim to, że nie dotrzymywali swoich etycznych zobowiązań. Bogaci i silni uciskali biednych i słabych. Dbali o spełnianie religijnych obrzędów, a zapomnieli o sprawiedliwości społecznej:

> Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami. Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach. Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary, nie znoszę tego… Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów i prawość jak potok niewysychający wyleje! (Am 5,21–24)

Bóg więc pozostał niszczycielem, ale zniszczenie przezeń Izraela nie było czynem arbitralnym, wynikało z boskiej sprawiedliwości. Izrael złamał etyczną umowę z Bogiem. Z Księgi Amosa dowiadujemy się po raz pierwszy, że Bóg proroków nie jest bynajmniej kapryśnym despotą, lecz Panem, który domaga się od swego ludu moralnej czystości. Współczesny Amosowi prorok Micheasz wyraził to zwięźle: „I czegoż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?" (Mi 6,8).

Trzeba jednak zauważyć, że chociaż Bóg domagał się od ludzi etycznego postępowania, sam nie zawsze dawał dobry przykład. Mówiąc po prostu, nie potrafił sprostać normom, których spełniania żądał od innych. To prowadzi nas znowu do Izajasza i jego zapowiedzi, że Bóg zniszczy lud Judy. Bóg zamierzał zgładzić nie tylko rządzących ciemiężycieli, ale także ciemiężonych. Obie grupy miały zostać jednakowo ukarane, bo obie były jednakowo winne: „Dlatego Pan nie oszczędzi jego młodzieńców ani się zlituje nad jego sierotami i wdowami" (Iz 9,16). Zręcznie ujął to Andrew Davies:

> Skoro Jahwe naprawdę zamierza zniszczyć biednych, to okazuje się, że Izajasz potępia przywódców społeczeństwa tylko za to, że czynili coś, co Bóg wedle własnych słów sam zamierza uczynić (choć nie musiałby, gdyby oni sami tego nie uczynili!)[42].

Niewinni zostają więc ukarani tak samo jak winni, ale to jeszcze nie wszystko. Kary, jakie spadają na winnych, wydają się nadmiernie surowe w stosunku do ich przewin. Kobiety, które używały kosmetyków, stroiły się i nosiły biżuterię, zostają wyjątkowo srogo ukarane: zamiast wonności – zaduch, zamiast

paska – powróz, zamiast uczesanych kędziorów – łysina (Iz 3,24–4,1). „Nie tyle oko za oko, ile oko za rzęsę” – zauważa z przekąsem John Barton[43].

W Księdze Hioba (400–300 p.n.e.) czytamy jednak, że kary Bożej nie sprowadziła na Hioba niegodziwość. Hiob był to „mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1,1). A mimo to z niewyjaśnionych powodów spotykała go klęska za klęską. Jego inwentarz został skradziony lub wyrżnięty, słudzy, a także synowie i córki pomarli. Potem całe jego ciało okryło się trądem. Na skargi Hioba, że nie zasłużył na te wszystkie nieszczęścia, Bóg odpowiedział, że tacy jak on nie są w stanie pojąć czynów Pana. W końcu Hiob zrozumiał, że świat nie jest miejscem, w którym sprawiedliwych się nagradza, a niegodziwych karze. Przeciwnie, złe rzeczy przydarzają się dobrym ludziom i na odwrót. Seria pytań, które Bóg zadaje na koniec Hiobowi, wskazuje tylko na niepojętość boskiego stworzenia i czynów Boga (Hi 38–41). Porządek natury i ład moralny są dla ludzi tak samo niezrozumiałe. Hiob mógł tylko pokornie i z wiarą poddać się niepojętej woli Boga. Człowiek bowiem może poznać jedynie „ślady dróg Jego; jak mało o Nim się słyszy!” (26,14).

Pamiętamy jednak, że Bóg, którego Izajasz ujrzał w Świątyni Jerozolimskiej, był nie tylko straszny i przerażający, ale także łagodny i miłosierny. Mimo wszystkich klęsk nadzieja pozostała. W Księdze Izajasza pojawia się Bóg współczujący: „Pocieszcie, pocieszcie mój lud! – mówi wasz Bóg. – Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana” (Iz 40, 1–2). Było to w drugiej połowie VI wieku p.n.e., gdy Żydzi przebywali w niewoli babilońskiej[44]. Z tych samych mniej więcej czasów pochodzą poniższe słowa:

> Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygarnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Pan, twój Odkupiciel (Iz 54,7–8).

Chociaż autorzy Psalmów chwalą Boga, proszą go o zlitowanie, dziękują mu za ocalenie, wzywają do wywarcia zemsty na ich wrogach, a nawet gniewają się na niego, na ogół pokładają w nim milczącą ufność, zwłaszcza w czasach pokoju. Z okresu pokoju po niewoli babilońskiej pochodzi więc najbardziej znany psalm w literaturze angielskiej, szczególnie w jego wersji z Biblii Króla Jakuba wydanej w 1611 roku:

> Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: orzeźwia moją duszę. Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoje imię. Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulęknę, bo Ty jesteś ze mną. Twój kij i Twoja laska są tym, co mnie pociesza. Stół dla mnie zastawiasz wobec mych przeciwników; namaszczasz mi głowę olejkiem; mój kielich jest przeobfity. Tak, dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia i zamieszkam w domu Pańskim po najdłuższe czasy (Ps 23).

A zatem osobowy i transcendentny Bóg Starego Testamentu był gniewny i współczujący, miłosierny i karzący, przebaczający i piętnujący, a wszystko to w sposób całkowicie dla nas niezrozumiały.

U zarania ery chrześcijańskiej Bóg był zarówno źródłem porządku naturalnego, jak ładu moralnego, ale wykraczał poza

jeden i drugi. Suwerenna władza Boga została ugruntowana, aczkolwiek kosztem jego dobroci. W rozdziale 3 jednak przekonamy się, że kiedy Bóg biblijny podjął dialog z Bogiem filozofów, zarówno w judaizmie, jak w chrześcijaństwie, jego „pozytywne" atrybuty mogły zostać uzgodnione z koncepcją Boga, który czyni dobro tylko dlatego, że jest samym dobrem. W ten sposób rozwiązano problem dobroci Boga, choć kosztem uszczuplenia jego władzy. Odtąd bowiem nie miał już zdolności do zwalczania zła wszelkimi sposobami.

Bóg Jezusa

Jezus, tak jak jego starotestamentowi poprzednicy, był prorokiem. Jego pierwsze słowa, które podaje Ewangelia św. Marka, najstarsza z Ewangelii (ok. 50–70), są zapowiedzią końca i przesłaniem nadziei: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie" (Mk 1,15). Jezus niewątpliwie uważał się za proroka i być może również za mesjasza, który miał przyjść wyzwolić Izrael. Tak samo sądzili ci, którzy słuchali jego nauk. Kiedy Jezus zapytał swych uczniów, za kogo ludzie go uważają, odpowiedzieli:

> „Za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za jednego z proroków". On ich zapytał: „A wy za kogo Mnie uważacie?". Odpowiedział Mu Piotr: „Ty jesteś Mesjasz". Wtedy surowo im przykazał, żeby nikomu o Nim nie mówili (8,28).

Jezus, podobnie jak wcześniejsi prorocy, wieszczył rychłą katastrofę. Miał nastąpić koniec świata, ale takiego świata, jaki

znali Jezus i jego współcześni. Mesjasz przepowiadał zburzenie Jerozolimy i kres dotychczasowego Izraela. Stary Izrael i jego system religijny miał zostać zastąpiony przez nowy, wierzący w Boga, którego prorokiem jest Jezus. Nowy Izrael był przeznaczony dla wybranej garstki, a nie dla większości. Jezus mówił:

> Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują (Mt 7,13–14).

Jezus głosił nadejście królestwa, w którym Bóg odróżni sprawiedliwych od niegodziwców. Ci, którzy uważali się za wybranych, przekonają się, że byli w błędzie:

> Powiadam wam: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz – w ciemność; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów (Mt 8,11–12).

Jezus czerpał również z tradycji mądrości żydowskich, której uosobieniem była postać króla Salomona i która sięgała starotestamentowych ksiąg Przysłów i Koheleta. Był nie tylko prorokiem, ale także rewolucyjnym mędrcem. Głosił, że kiedy królestwo Boże w końcu nadejdzie, sprawiedliwi zostaną oddzieleni od nikczemnych. Tymczasem Bóg jest w najgorszym razie bezstronny, a w najlepszym wspaniałomyślny i sprawiedliwy: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych

i niesprawiedliwych” (Mt 5,45). W obecnym świecie nie można się spodziewać po Bogu karania niegodziwców i nagradzania sprawiedliwych.

Bóg jednak troszczy się o stworzony przez siebie świat i zamieszkujących go ludzi. „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one?” (Mt 6,26). Ale Jezusowy Bóg niczego nie gwarantował. Jezus nauczał:

> Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je. Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić? Bo cóż może dać człowiek w zamian za swoją duszę? (Mk 8,34–37).

Bóg Jezusa wzywał więc tych, którzy mieli tworzyć nowy Izrael, aby radykalnie odmienili swoje życie. Tak jak Bóg proroków Starego Testamentu, Jezusowy Bóg stał po stronie biednych, uciskanych i wzgardzonych. Mieli oni odejść od religii Starego Testamentu i przyjąć nauki Jezusa. Nakazy prawa Mojżeszowego zostały sprowadzone do dwóch zasad przewodnich. Zapytany przez jednego z uczonych w Piśmie, które z przykazań jest najważniejsze, Jezus odpowiedział:

> Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego

> bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych (Mk 12,29–31).

W innym miejscu Jezus mówi: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12). Z przykazania tego wynikała zasada miłości wszystkich ludzi bez wyjątku:

> Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie (Mt 5,43–45).

Odrzucając bunt przeciwko władzom rzymskim okupującym Palestynę, Jezus w swoim Kazaniu na Górze pokazywał, jak powinien zachowywać się nowy Izrael, aby wejść do przyszłego królestwa Bożego:

> Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni. Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiądą ziemię. Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni. Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią. Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą. Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi. Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy [ludzie] wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią

> kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami (Mt 5,3–12).

Bóg, do którego miłowania wzywał Jezus swoich zwolenników, był Bogiem osobowym. Jezus wraz z niektórymi ze współczesnych w modlitwie przekazanej uczniom z szacunkiem nazywał go „Ojcem". Była to modlitwa o przyjście królestwa Bożego, o spełnienie się woli Boga na ziemi i w niebie, o chleb powszedni, o przebaczenie win przez Boga i wolę wybaczenia innym, o ocalenie od pokus i zachowanie od „złego" (szatana) (Mt 6,9–13)[45].

Ostatecznie sam Jezus wziął na siebie cierpienia, które, jak się spodziewał, Bóg wkrótce zada Izraelowi. Był Mesjaszem, na którego czekał Izrael i który miał zapoczątkować rządy Boga jako króla. Ale wbrew wyobrażeniu walczącego mesjasza, którego oczekiwał Izrael, Jezus zgodnie z tradycją cierpiącego sługi (Iz 40–55) oddał „swoje życie na okup za wielu" (Mk 40,45). Jego Bóg był Bogiem, który na koniec, choć nie na koniec świata, zażądał od Jezusa ofiary z życia.

Ale za tym Bogiem miłosiernym i współczującym nadal krył się Bóg sprawiedliwy i gniewny. Jezus dawał Izraelowi ostatnią szansę, a Bóg miał być bezlitosny dla tych, którzy zlekceważą jego przesłanie. Lepiej było pocierpieć trochę w życiu doczesnym niż znacznie więcej później:

> Jeśli twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia wiecznego, niż z dwiema rękami pójść do piekła w ogień nieugaszony. I jeśli twoja noga jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie chromym wejść do życia, niż

> z dwiema nogami być wrzuconym do piekła. Jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je; lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do królestwa Bożego, niż z dwojgiem oczu być wrzuconym do piekła, gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie (Mk 9,43–48)[46].

Bóg Jezusa, tak jak Bóg Izajasza, był więc zarazem miłosierny i karzący, przebaczający i potępiający, gniewny i współczujący.

Allah i prorok Mahomet

Allah, Bóg Mahometa (Muhammada) (ok. 570–632) miał nie mniej złożony i sprzeczny charakter niż Bóg Jezusa i proroków biblijnych. Dla tych, którzy okazywali skruchę, był (nade wszystko) współczujący i dobrotliwy. Ci jednak, którzy nie znaleźli do niego drogi albo znalazłszy ją, zboczyli na manowce, mieli poznać potęgę jego gniewu. Dlatego w pierwszych słowach Koranu, świętej księgi islamu, czytamy:

> W Imię Boga Miłosiernego i Litościwego! Chwała Bogu, Panu światów, Miłosiernemu i Litościwemu, Królowi Dnia Sądu. Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc. Prowadź nas drogą prostą, drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami; nie zaś tych, na których jesteś zagniewany, i nie tych, którzy błądzą (Koran 1,1–7)[47].

Mahomet uważał się za ostatniego z szeregu proroków (33,40), sięgającego przez Jezusa do Mojżesza i dalej do Abrahama i Noego. Święta misja Mahometa, tak jak w wypadku wielu jego poprzedników, zaczęła się od widzenia Boga:

> Nauczył go posiadający wielkie moce, obdarzony siłą; stanął prosto, kiedy był na najwyższym horyzoncie; następnie zbliżył się i pozostał w zawieszeniu, w odległości dwóch łuków lub jeszcze bliżej; i wtedy objawił swojemu słudze to, co objawił. Nie skłamało mu serce w tym, co widział. Czy będziecie się sprzeczać z nim w sprawie tego, co on widzi? (53,5–12)[48].

Czytamy też, że Bóg „zesłał Księgę z prawdą [Koran], stwierdzając prawdziwość tego, co już było przed nią. On zesłał niegdyś Torę [Mojżesza] i Ewangelię [Jezusa] jako drogę prostą dla ludzi" (3,3–4)[49].

Czego więc dowiadujemy się z Koranu o Bogu? Przede wszystkim, jak mówią początkowe wersety, jest on „Panem światów" albo „Panem całego bytu". Jako taki ma władzę absolutną i niepodzielną:

> Bóg! Nie ma boga, jak tylko On – Żyjący, Istniejący! Nie chwyta Go ni drzemka, ni sen. Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi! A któż będzie się wstawiał u Niego inaczej jak za Jego zezwoleniem? On wie, co było przed nimi, i On wie, co będzie po nich. Oni nie obejmują niczego z Jego wiedzy, oprócz tego, co On zechce. Jego tron jest tak rozległy jak niebiosa i ziemia; Jego nie męczy utrzymywanie ich. On jest Wyniosły, Ogromny! (2,255).

Jest władcą przede wszystkim dlatego, że stworzył i podtrzymuje w istnieniu niebo i ziemię oraz wszystko, co w nich bytuje. Wszystkiego stworzył dwa rodzaje, nie wyłączając człowieka. Bóg „stworzył was z jednej istoty i stworzył z niej drugą do pary; a z nich dwojga rozprzestrzenił

wiele mężczyzn i kobiet” (4,1). O życiu i śmierci każdej osoby decyduje Bóg:

> Z czego On go stworzył? On go stworzył z kropli spermy i wyznaczył jego los; następnie uczynił jego drogę łatwą. Potem On sprowadza jego śmierć i każe pochować go w grobie. Potem On wskrzesi go, kiedy zechce (80,18–22).

Tak jak w wypadku Boga Starego Testamentu, władza Allaha została zapewniona kosztem dobroci. Bóg stworzył wszystkie złe rzeczy, jak też wszystkie dobre. „Szukam schronienia u Pana jutrzenki przed złem tego, co On stworzył, przed złem ciemności, kiedy się szerzy, przed złem tych, którzy dmuchają na węzły [wiedźm], i przed złem człowieka zawistnego, w chwili kiedy żywi zawiść” (113,1–5). Czasami Bóg zdawał się pozostawiać ludziom wolny wybór, czy chcą w niego wierzyć, czy nie. A zatem: „Prawda pochodzi od waszego Pana. Przeto kto chce, niech wierzy, a kto nie chce, niech nie wierzy” (18,29). W tym wypadku każda dusza doczeka się w końcu kary lub nagrody w zależności od swoich cnót lub przywar (40,17). Wygląda na to, że możemy swobodnie wybrać swój los. Ale w innym miejscu mówi się, że to Bóg określa nasze wybory i sprowadza na manowce każdego, kogo zechce:

> Zaprawdę, tym, którzy nie wierzą, jest wszystko jedno, czy ty ich ostrzegasz, czy nie ostrzegasz, oni i tak nie uwierzą. Bóg nałożył pieczęć na ich serca i na ich słuch, a na ich oczach położył zasłonę. Dla nich kara będzie straszna (2,6–7).

Bóg Mahometa, tak jak Bóg Abrahama, sprawuje władzę arbitralnie, w sposób wykraczający poza to, co etycznie

dopuszczalne. Mahomet mówi:

> O Boże! Władco królestwa! Ty dajesz królestwo, komu chcesz, i Ty odbierasz królestwo, od kogo chcesz: Ty wynosisz, kogo chcesz, i Ty poniżasz, kogo chcesz. W Twoim ręku jest dobro! Zaprawdę, Ty jesteś nad każdą rzeczą wszechwładny… Ty dajesz zaopatrzenie, komu chcesz; bez rachunku (3,26–27).

Mimo to w dniu końca świata Bóg będzie postępował sprawiedliwie. Wszyscy zmarli zostaną wskrzeszeni, aby stanąć przed sądem Bożym. Jednych Bóg nagrodzi w rajskim ogrodzie, a innych ukarze ogniem piekielnym według ich uczynków. Każdy dostanie księgę swoich uczynków – w prawą rękę ci, którzy zostaną zbawieni, a w lewą potępieni (69,19–37). Uczynki zostaną położone na szalach sprawiedliwości: „Ci, których szale będą ciężkie, będą szczęśliwi; a ci, których szale będą lekkie, stracili swoje dusze, dlatego że byli niesprawiedliwi względem Naszych znaków” (7,8–9). Z ogni piekielnych nie będzie ucieczki. Ten, który „się będzie palił w ogniu największym… ani nie umrze, ani też nie będzie żył” (87,12–13). Na zbawionych zaś czekały rozkosze raju – wystawne uczty, miłe rozmowy, towarzystwo żon i dzieci, spełnienie wszystkich pragnień.

Ci, którzy zginęli w walce za Allaha, nie będą musieli czekać na Sąd Ostateczny, pójdą prosto do nieba (2,154; 3,169). Kluczem do zbawienia było przede wszystkim poddanie się (*islam*) Bogu, posłuszeństwo jego nakazom, zapisanym w Koranie, i lojalność wobec jego posłańca Mahometa. Allah, tak jak Jahwe, był prawodawcą. Koran zawierał (często różne) wskazówki dla wspólnoty wiernych w takich sprawach, jak prawo małżeńskie i rodzinne, pozycja kobiet, dziedziczenie, jadło i napoje, kult i czystość, wojna, kary za cudzołóstwo i fałszywe oskarżenia

o cudzołóstwo, alkohol i kradzież. Krótko mówiąc, zawierał podstawy opracowanego później szczegółowo prawa szariatu.

Wspomnijmy w tym miejscu o osławionych „szatańskich wersetach". W ciągu stulecia po śmierci Mahometa wytworzyła się tradycja, zgodnie z którą Mahomet, zmartwiony konfliktem z mieszkańcami Mekki – zakazał im tradycyjnego kultu bogiń – próbował ich sobie zjednać. Szatan skorzystał z szansy i wyszeptał do ucha Proroka: „Te boginie to wysoko szybujące żurawie i można liczyć na ich wstawiennictwo" u Allaha. Mahomet, uznając, że to słowa Boga, posłusznie je powtórzył. Mekkańczycy byli zachwyceni tym kompromisowym rozwiązaniem. Jednak archanioł Gabriel powiadomił Mahometa, że wypowiedział słowa szatana, i polecił mu zastąpić szatańskie wersety oświadczeniem, że owe boginie są tylko tworem ludzkiej wyobraźni: „To tylko imiona, którymi wy je nazywacie – wy i wasi ojcowie" (53,23)[50]. W innym miejscu Koranu, tak jak we wczesnochrześcijańskiej krytyce bogów pogańskich, dotychczasowe bóstwa zostały uznane za demony (6,100).

Jądrem nauki Mahometa była zasada absolutnej władzy i suwerenności Allaha; składała się na nią teza o zwierzchnictwie Boga nad innymi bogami, twierdzenie o jego jedyności i negacja istnienia innych bogów oprócz Allaha: „Ostrzegajcie, iż nie ma boga, jak tylko Ja! Przeto, bójcie się Mnie" (16,2). Jedyność Allaha dotyczyła nie tylko bogów zewnętrznych w stosunku do niego, ale także jego wewnętrznej natury. Teza o jedyności Boga była bezpośrednio wymierzona w chrześcijańską doktrynę o boskości Jezusa i o Trójcy Świętej, sugerującą troistość Boga. Mahomet wzywał:

> O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz,

> Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: „Trzy!”. Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna! (4,171).

Oddawanie czci innym bogom niż Allah było najcięższym grzechem (*szirk*). Dlatego w Koranie czytamy apel: „zabijajcie bałwochwalców [politeistów]”, chyba że się nawrócą (9,5) albo zapłacą daninę bądź zostaną upokorzeni (9,29). Według Mahometa chrześcijanie wierzyli, że człowiek stał się Bogiem. Byli więc winni zarówno bałwochwalstwa, jak wielobóstwa. Chrześcijanie jednak uważali odwrotnie: że to nie człowiek stał się Bogiem, ale Bóg człowiekiem w osobie Jezusa proroka.

Przypisy

1 O powołaniu Izajasza: Hans Wildberger, *Isaiah 1–12: A Commentary*, przeł. Thomas H. Trapp, Minneapolis, MN: Fortress 1991, ss. 246–278.

2 Zob. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford: Oxford University Press 1958. Por. także Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill, NC, Londyn: University of North Carolina Press 1984.

3 Zob. *Akkadian myths and epics*, przeł. E.A. Speiser, w: James B. Pritchard, wyd., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950), Princeton: Princeton University Press 1969, ss. 60–119.

4 Theophilus, *To Autolycus* 3.28, przeł. Marcus Dods, w: *ANF*, II, s. 120 [W polskim przekładzie: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, 28.7, w: *Pierwsi apologeci greccy*, przeł. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 462, podana jest liczba 5695 lat].

5 Henri-Charles Puech, *Gnosis and time*, w: Joseph Campbell, wyd., *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*, Londyn: Routledge & Kegan Paul 1958, s. 40.

6 Lactantius, *The Divine Institutes* 7.14, przeł. William Fletcher, w: *ANF*, VII, s. 211. Dlatego w miarę zbliżania się roku 2000 w pewnych odłamach chrześcijaństwa, datujących stworzenie świata na mniej więcej 4000 rok p.n.e., panowało coraz większe poruszenie.

7 *Medieval sourcebook: twelfth ecumenical council: Lateran IV 1215*, w: H.J. Schroeder, wyd., *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St Louis, MO: B. Herder 1937, ss. 236–296. Dostępne pod adresem http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp (cyt. pol.: https://gloria.tv/article/saXpsp66WsZV6GDonrCHyDkuA).

8 Medioplatonizm to współczesna nazwa platonizmu z okresu od około 90 roku p.n.e. do III wieku n.e., kiedy to zastąpił go neoplatonizm Plotyna.

9 Justin Martyr, *The First Apology of Justin* 59, przeł. A. Cleveland Coxe, w: *ANF*, I, s. 182 [cyt. pol.: Justyn Męczennik, *1 Apologia*, 59.1, w: *Pierwsi apologeci greccy*, s. 249].

10 Cyt. za: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago, Londyn: University of Chicago Press 1971, s. 36 [cyt. pol.: Jaroslav Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008, s. 37].

11 Theophilus, *To Autolycus* 2.4 (s. 95) [cyt. pol.: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, ks. II, 4.9, w: *Pierwsi apologeci greccy*, s. 400].

12 Irenaeus, *Against Heresies* 2.10.4, przeł. A. Cleveland Coxe, w: *ANF*, I, s. 370 [cyt. pol.: Ireneusz z Lyonu, *Adverses haereses*, przeł. J. Brylowski, Pelplin 2018, ks. II, rozdz. 10, 4, s. 118].

13 Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, Londyn: SCM Press 1951, s. 65.

14 Plutarch, *The E At Delphi* 393b, w: *Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes*, V, przeł. Frank Coole Babbitt, Londyn, Cambridge, MA: William Heinemann and Harvard University Press 1969, s. 245 [cyt. pol.: Plutarch, *O „E" delfickim*, 393B, w: tenże, *Moralia: wybór*, t. 2, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 28]. Jeśli chodzi o niniejsze omówienie odwieczności Boga, szczególnie dużo zawdzięczam książce: Alan G. Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, Eugene, OR: Wipf &

Stock 2000. Por. też Gerhard May, *Creation ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, Edynburg: T & T Clark 1994.

15 Origen, *On First Principles*, przeł. G.W. Butterworth, Gloucester, MA: Peter Smith 1973, 4.4.1 (s. 316) [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, ks. IV, rozdz. IV, 1(28), s. 380].

16 Neoplatonizm to dzisiejsza nazwa tradycji filozoficznej, która powstała w III wieku i trwała aż do początku wieku VI, kiedy Akademia Platońska w Atenach została zamknięta.

17 Plotinus, *The Enneads*, przeł. Stephen MacKenna, Londyn: Faber 1956, 3.7.3, s. 225, [cyt. pol.: Plotyn, *Enneady*, I–III, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, cz. III, rozdz. VII, 3, s. 330].

18 Augustine, *The City of God* 11.6, przeł. Marcus Dods, w: *NPNFI*, II, s. 208 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. T. Kubicki, Kęty 2015, ks. XI, rozdz. VI, s. 409].

19 Augustine, *The Confessions of St Augustine* 11.13, przeł. J.G. Pilkington, w: *NPNFI*, I, s. 168 [cyt. pol.: Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 1999, ks. XI, 13, s. 331].

20 *Akkadian myths and epics*, s. 68 [cyt. pol.: *Enuma eliš czyli Opowieść babilońska o stworzeniu świata*, oprac. J. Bromski, Wrocław 1998, s. 183].

21 Zob. Mark S. Smith, *The three bodies of God in the Hebrew Bible*, „Journal of Biblical Literature" 134 (2015), ss. 471–488.

22 Cyt. za: Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salami Books II and III*, przeł. Frank Williams, Lejda: Brill 1994, s. 404.

23 Theodoret, *The Ecclesiastical History of Theodoret* 4.9, przeł. Blomfield Jackson, w: *NPNFII*, III, s. 114. Na chwilę pomijamy kwestię, że Bóg stał się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa, a zatem miał ciało fizyczne.

24 Zob. José Costa, *Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien: problèmes d'interprétation*, „Revue de l'historie des religions" 227 (2010), ss. 283–316.

25 Origen, *On First Principles* 1.1.1. (s. 7) [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. I, rozdz. I, 1, s. 58].

26 Ibid., 1.1.6 (s. 10) [ks. I, rozdz. IV, 6, s. 62].

27 Ibid., 4.2.4 (s. 276) [ks. IV, rozdz. II, 4 (11), s. 340]. Zob. Gedaliahu Stroumsa, *The incorporeality of God: context and implications of Origen's position*, „Religion" 13 (1983), ss. 345–358.

28 Cyril of Alexandria, *Letter 83*, przeł. John McEnerney, w: *FC*, LXXVII, s. 109.

29 Z wyjątkiem wypadków, kiedy jest to „technicznie" konieczne, zgodnie z tradycją judaizmu, chrześcijaństwa i islamu posługuję się męskim zaimkiem osobowym (a tam, gdzie jest to właściwe, zaimkiem bezosobowym).

30 Athenagoras, *The Resurrection of the Dead* 15, przeł. B.P. Pratten, w: *ANF*, III, s. 157 [cyt. pol.: Atenagoras, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 15, w: tenże, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 102].

31 Ambrose, *The Six Days of Creation* 1.6.43, przeł. John J. Savage, w: *FC*, XLII, s. 256 [cyt. pol. Ambroży, *Hexaemeron*, ks. VI, rozdz. 7, 43, przeł. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 208].

32 Athanasius, *On the Incarnation of the Word* 3, przeł. Archibald Robertson, w: *NPNFII*, IV, s. 37 [cyt. pol.: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, przeł. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, 3,3, s. 24].

33 Augustine, *Two Books on Genesis against Manichees* 1.18.28, przeł. Roland J. Teske, w: *FC*, LXXXIV, s. 76 [cyt. pol.: Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1980, ks. I, rozdz. XVII, 28, ss. 38–39].

34 Opowieść o Noem i potopie (Rdz 6,5–9,17) łączy dwie odrębne tradycje literackie, ale do celów tej książki szczegółowe ich rozróżnienie nie jest konieczne.

35 Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties (Der Streit der Fakultäten)*, przeł. Mary J. Gregor, Lincoln, NE, Londyn: University of Nebraska Press 1979, s. 115 [cyt. pol.: Immanuel Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Nowa Wieś 2003, s. 113].

36 Co do opowieści o Abrahamie, zob. Joseph Blenkinsopp, *Abraham: The Story of a Life*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015.

37 Zob. Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, Nowy Jork: Knopf 2014.

38 Bóg uciemiężonych, a nie ciemiężców jest motywem przewodnim dwudziestowiecznych „teologii liberalnych”. Zob. Christopher Rowland, wyd., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

39 Plato, *Euthyphro* 10a, w: *The Collected Dialogues of Plato*, wyd. Edith Hamilton and Huntington Cairns, przeł. Lane Cooper, Princeton: Princeton University Press 1961, s. 178 [cyt. pol.: Platon, *Eutyfron*, 10A, w: tenże, *Uczta; Eutyfron; Obrona Sokratesa; Kriton; Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 194].

40 Augustine, *The City of God* 1.21 (s. 15) [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. I, rozdz. XXI, s. 46].

41 Cyt. za: Philip L. Quinn, *Divine command theory*, w: Hugh LaFollette, Ingmar Persson, wyd., *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Chichester: Blackwell 2013, s. 90.

42 Andrew Davies, *Double Standards in Isaiah: Re-evaluating Prophetic Ethics and Divine Justice*, Lejda: Brill 2000, s. 133.

43 John Barton, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 249.

44 Krytyka historyczna wyodrębniła w Księdze Izajasza trzy części. Najwcześniejszą, dzieło Proto-Izajasza, stanowią rozdziały 1–39; drugą, autorstwa Deutero-Izajasza (rozdziały 40–55), napisał podczas niewoli babilońskiej Żydów anonimowy autor z VI wieku p.n.e., a trzecia, autorstwa Trito-Izajasza (rozdziały 56–66), powstała po powrocie do Ziemi Świętej.

45 O Jezusie i szatanie zob. Philip C. Almond, *The Devil: A New Biography*, Londyn, Ithaca, NY: I.B. Tauris and Cornell University Press 2014, ss. 22–27.

46 Jeśli chodzi o Jezusa jako postać historyczną, zob. zwłaszcza N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Londyn: SPCK, 1996. Bardzo zaniedbane zagadnienie natury Boga-Jezusa omawia poruszająca książka Alexandra J.M. Wedderburna, *The God of Jesus – Our God?*, Eugene, OR: Cascade 2014, w której autor zmaga się z niejednoznacznością pojęcia Boga-Jezusa.

47 Wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z *The Qur’ān: The New Annotated Translation*, przeł. A.J. Droge, Sheffield: Equinox 2014 [cyt. pol.: *Koran*,

przeł. J. Bielawski, dostępny pod adresem: http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html].

48 Tradycja islamska, choć niejednomyślna w tej sprawie, być może sławiąc transcendencję Boga, uznaje to za wizję archanioła Gabriela. W tekście jednak wszystko wskazuje na to, że chodzi o wizję Boga.

49 Wbrew koranicznemu poglądowi, że tekst został zesłany raz na zawsze, zgodnie z tradycją islamską Koran miał charakter stopniowego objawienia, które trwało ponad dwadzieścia lat. Stanowisko to ma tę zaletę, że umożliwia wyjaśnienie niespójności tekstu, dzięki przypisaniu pierwszeństwa niektórym fragmentom albo umieszczeniu ich w kontekście. Zob. A.J. Droge, *A book 'from heaven'*, w: *The Qur'ān*, przeł. Droge, ss. XXI–XXV.

50 Historyczność tej tradycji została ostatecznie odrzucona przez islam. Zob. Shahab Achmed, *Satanic verses*, w: Jane Dammen McAuliffe, wyd., *Encyclopedia of the Qur'ān*, Lejda: Brill 2015. Dostępne pod adresem: http://dx.doi.org/10.1163/1875–3922_q3_EQSIM_00372

2.

Bóg-człowiek

> A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy.
> J 1,14

Monoteizm

Nie jest chyba zaskoczeniem, że przynajmniej niektórym wczesnym chrześcijanom trudno było pogodzić się z faktem, iż świat, choć stworzony przez Boga, jest dość niemiłym miejscem. Właściwie do tego stopnia niemiłym, że według Marcjona (zm. ok. 160), armatora z Pontu, mógł być tylko tworem złego Boga. Pisze o tym Ireneusz w cytowanym już traktacie:

> Ci, którzy wywodzą się od Marcjona, wciąż bluźnią Stwórcy [czyli dobremu Bogu], określając go mianem stwórcy zła, ale gdyby nawet dało się jeszcze znieść to ich pierwsze twierdzenie, to w dodatku mówią o dwóch

> bogach, którzy istnieją w naturalny zupełnie sposób i jeden z nich jest dobry, a drugi zły[1].

Mało tego, według Marcjona ten zły Bóg, stwórca/demiurg, jest Bogiem biblijnym, a dokładniej Bogiem Żydów. To właśnie ten Bóg jest prawodawcą i Bogiem proroków. Ireneusz pisze, że Marcjon:

> posunął się do możliwie najbardziej bezwstydnych bluźnierstw, że Ten, który został ogłoszony przez Prawo i przez Proroków, jest Bogiem, stwórcą zła, że ma upodobanie w wojnach, że jest niestały w swych zamierzeniach, a nawet sprzeczny sam w sobie[2].

Nie chodziło o przeciwstawienie Boga filozofów Bogu biblijnemu, ale Boga starotestamentowego Bogu Nowego Testamentu. Teolog łaciński Tertulian tak określił tych przeciwstawnych Bogów: pierwszy występuje jako sędzia i jest „okrutny, potężny w wojnach", drugi natomiast – „łagodny, pokojowy i tylko dobry, a nawet najlepszy"[3]. Poglądy Marcjona miały się stać zaledwie interesującym przyczynkiem do historii Boga (choć o wiele ważniejszym niż w niniejszej książce). Jego znaczenie polegało na tym, że zmusił chrześcijaństwo do przyznania, iż istnieje ciągłość między Bogiem Starego a Bogiem Nowego Testamentu. Chociaż teologowie chrześcijańscy twierdzili, że Nowy Testament wykroczył poza Stary, uznali Stary Testament za część chrześcijańskiego Pisma Świętego. I od tej pory nigdy nie kwestionowali, że Bóg obu Testamentów jest jedną i tą samą istotą.

Teza Marcjona była zgrabnym rozwiązaniem problemu niemoralnego, a w najlepszym razie amoralnego Boga Starego

Testamentu. Chrześcijaństwo jednak nie mogło przyjąć rozwiązania Marcjona. Dlaczego? Ponieważ było przywiązane do tradycyjnego dla religii żydowskiej monoteizmu, który ukształtował się podczas niewoli babilońskiej w VI wieku p.n.e. To wówczas Bóg oświadczył, że jest jedynym Bogiem, a wszystkie inne bóstwa nie istnieją: „Ja jestem Pan, i nie ma innego. Poza Mną nie ma Boga" (Iz 45,5). Jak zobaczymy, był to bezwzględny monoteizm, zarówno w znaczeniu dosłownym, jak metaforycznym.

Warto odróżnić ten rodzaj monoteizmu od innych typów stosunków między Bogiem a bogami. W niektórych postaciach „względnego politeizmu" na szczycie boskiego panteonu znajduje się jeden bóg. W klasycznej tradycji greckiej Zeus stał się bogiem wszystkich Greków, zajmując wierzchołek hierarchii bóstw. W *Iliadzie* Zeus, niemal jak premier na czele rządu, zazdrośnie strzeże swego pierwszeństwa w panteonie bogów, którzy mają skłonność okazywać mu nieposłuszeństwo:

Już w szkarłatne Jutrzenka przybrana odzienie
Siała złote po całym okręgu promienie,
Gdy ojciec nieśmiertelnych, co piorunem włada [Zeus],
Na wierzchołku Olimpu radę bogów składa.
Wszyscy milczą, on myśli obwieszcza w tej mowie:
„Słuchajcie mnie boginie, słuchajcie bogowie,
I poznajcie niezmienne wyroki mej woli!
Niech przeciw nim wystąpić sobie nie pozwoli
Nikt z bogów ani bogiń! Chylcie się do zgody,
Bym spełnił me zamysły bez żadnej przeszkody!
A ktokolwiek z niebiańskiej wysunie się rzeszy
I Trojanom lub Grekom na wsparcie pośpieszy,
Ranny wróci do nieba: lub go sam pochwycę
I aż w okropną wtrącę Tartaru ciemnicę,

W te dalekie, pod ziemią wydrążone jamy,
Które wzmacnia próg z miedzi, a z żelaza bramy
Tak głęboko pod Hadem [Hadesem], jak nad ziemią nieba:
Pozna, żem najmocniejszy, że mnie słuchać trzeba[4].

Mimo to stosunki między bogami w religii greckiej bynajmniej nie cechowały się trwałością. Granice między bóstwami były płynne, podobnie jak między nimi a najwyższym albo kosmicznym bogiem. Dlatego najwyższy bóg z wieloma podwładnymi mógł przeistoczyć się w jednego boga o wielu imionach. Z takim właśnie „względnym monoteizmem" mamy do czynienia w babilońskiej księdze *Enuma eliš*, która kończy się hymnem do boga Marduka i listą jego pięćdziesięciu imion[5].

W przeciwieństwie jednak do „względnego politeizmu" lub „względnego monoteizmu", żydowski monoteizm z czasów niewoli babilońskiej miał charakter radykalnie wykluczający. Pisze o tym Jan Assmann:

> Monoteizm biblijny nie jest ukrytym monoteizmem politeizmu, który wyszedł na jaw pod hasłem „Wszyscy bogowie są jednym". Jest zupełnie nową postacią monoteizmu, który wyklucza, a nie wchłania innych bogów. Jego hasło to: „Żadnych innych bogów!" albo „Nie ma boga prócz Boga!". Ta forma monoteizmu, który można nazwać „wykluczającym", to wynik rewolucji, a nie ewolucji[6].

Dla Żydów przebywających w niewoli babilońskiej z pewnością pocieszająco brzmiały zapewnienia o potędze Jahwe i nieistnieniu innych bogów. Kiedy nad rzekami Babilonu Żydzi płakali i wspominali Syjon (Ps 137,1), Bóg umocnił w nich

przekonanie, że są narodem wybranym. Istniał tylko jeden Bóg i ten Bóg ich wybrał.

Był to przełomowy moment w dziejach religijnego ekskluzywizmu i nietolerancji. Narody, które nie zostały wybrane, czciły nieistniejące bóstwa, bożków, w swojej ślepocie bijąc czołem kawałkom drewna i kamieniom. Ten wykluczający monoteizm stał się przyczyną dychotomicznego podziału na wierzących i niewiernych, wybranych i odrzuconych, przyjaciół i wrogów, zbawionych i potępionych, zwolenników jedynobóstwa i bałwochwalców. Można więc powiedzieć, że w wykluczającym monoteizmie tkwiły zarodki nietolerancji i przemocy, jeśli nie wobec wszystkich, którzy nie znając „prawdy", żyli w jej nieświadomości, to przynajmniej wobec tych, którzy, poznawszy przesłanie o jedynym prawdziwym Bogu, odrzucili je.

Z drugiej strony Bóg był Bogiem wszystkich narodów, nawet tych, które go nie znały. Nie tylko wykluczał, ale także przyjmował i brał pod swoje skrzydła. Jahwe był Bogiem „od wschodu słońca aż do zachodu" (Iz 45,6). Kiedy Żydzi zaczęli powracać z niewoli babilońskiej do Syjonu (od 539 roku p.n.e.), wyjątkowa więź między Bogiem a Izraelem została zerwana, przynajmniej w tym znaczeniu, że Bóg zaprosił też innych ludzi, aby stali się członkami narodu wybranego:

> cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana… przyprowadzę na moją Świętą Górę i rozweselę w moim domu modlitwy… bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów (Iz 56,6–7).

Od tej pory judaizm, a później także chrześcijaństwo i islam dawały ludziom szansę porzucenia bałwochwalstwa i nawrócenia się na kult jednego prawdziwego Boga. Granica

między wybranymi a odrzuconymi, zbawionymi i potępionymi została zachowana, w zasadzie jednak Bóg zapraszał wszystkich do jej przekroczenia. Odtąd również Bóg „wykluczającego monoteizmu” toczył bitwę dziejową z Bogiem „monoteizmu włączającego”. Bitwa ta rozgrywała się nie tylko między religiami (muzułmanie kontra chrześcijanie kontra żydzi), ale też w ich obrębie: katolicy kontra protestanci, sunnici kontra szyici, aszkenazyjczycy kontra mizrachijczycy oraz między konserwatystami i liberałami właściwie w każdej z tych grupy.

Wywyższeni

W roku 53 Paweł z Tarsu (zm. ok. 65), Żyd, który przeszedł na religię Jezusową, napisał list do chrześcijan z Koryntu. Przestrzegał w nim chrześcijan, którzy wiedząc, że nie ma „ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego”, jedzą pokarmy złożone bożkom na ofiarę. Dowodził, że choć istoty te nie są bogami, mają charakter duchowy, a nawet demoniczny. Spożywanie pokarmów im ofiarowanych oznacza kontakty z nadprzyrodzonymi siłami, które w innym miejscu Paweł nazywa „bezsilnymi i nędznymi żywiołami” (Ga 4,9). Dla nas jednak – pisał – „istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6)[7].

To ostatnie zdanie jest niezwykłe, bo okazuje się, że już dwadzieścia lat po śmierci Jezusa uważano, że istniał on jeszcze przed swym życiem na ziemi i był na świecie w chwili jego stworzenia. Więcej nawet, stał się po Bogu najważniejszym uczestnikiem dzieła stworzenia. Był mediatorem między

stwórcą a jego stworzeniem. Być może nie miał całkowicie boskiej natury albo lepiej: jego boskość nie została do końca przemyślana, ale wśród wywyższonych nie istniał nikt bardziej wywyższony od niego. Znamienne, iż nowo powstała grupa wyznawców Jezusa była już wtedy bliska uznania, że człowiek ten jest Bogiem, a w dodatku, że Bóg stał się tym człowiekiem.

Jednak w kontekście religii grecko-rzymskich być może nie było to wcale tak niezwykłe. Można wręcz twierdzić, że w miarę jak chrześcijaństwo porzucało świat hellenistycznego judaizmu na rzecz ogólnej kultury hellenistycznej, było nieuchronne, że Jezus stanie się Bogiem-człowiekiem. Granice między boskością a człowieczeństwem były bowiem w religii grecko-rzymskiej zmienne. Świat grecko-rzymski z powodzeniem mógł wchłonąć jeszcze jednego herosa o boskiej i ludzkiej naturze. Z pewnością jednak nie uznałby chrześcijańskiego twierdzenia o wyjątkowości Jezusa. Chrześcijaństwo bowiem głosiło, że Jezus nie był tylko jednym z wielu bogów-ludzi, ale jedyną taką istotą. I stawiając tezę o wyjątkowości Jezusa, odrzucało grecko-rzymski politeizm, a wyznawało żydowski monoteizm.

Ten ostatni nie był bynajmniej prostą koncepcją. Bóg nie rządził samotnie na pustym dworze w niebiosach. Towarzyszyli mu między innymi czcigodni prorocy i patriarchowie: Adam, Enoch, Abraham, Jakub, Mojżesz i tak dalej. Były to postaci „historyczne", które jak pisze Larry Hurtado, „są przedstawiane jako osoby obdarzone przez niebiosa władzą i zaszczytami"[8]. Chrześcijaństwo poszło w ślady judaizmu i zaludniło dwór Boga nie tylko patriarchami i prorokami, których Jezus uwolnił z Hadesu, gdy zszedł tam między śmiercią a zmartwychwstaniem, ale także apostołami, świętymi i męczennikami własnego chowu. W Koranie ludzie

wywyższeni przez Boga obcują w raju „z prorokami i sprawiedliwymi, z męczennikami i świętymi” (Koran 4,69)[9].

W czasach pobabilońskich judaizm również zaludnił dwór boski aniołami, a tradycję tę przejęło zarówno chrześcijaństwo, jak i islam. Aniołowie jako istoty całkowicie różne od Boga i stworzone przezeń nie naruszały zasady żydowskiego monoteizmu. Jednakże rozwój spersonalizowanych atrybutów boskości w judaizmie, zwłaszcza postaci Sofii (Mądrości) i Logosu (Słowa), był pewnym odejściem od czystego monoteizmu, gdyż boskie atrybuty zaczęły istnieć niezależnie od Boga. W rezultacie monoteizm żydowski przeobraził się co najmniej we „względny monoteizm”, a nawet „względny politeizm”. Na przykład żydowski filozof Filon z Aleksandrii w swoim opisie roli „Słowa” w stworzeniu świata niechybnie zmierza w tym kierunku. Twierdzi, że Bóg, na którego obraz został stworzony człowiek, był Logosem, „albowiem żadna istota śmiertelna nie mogła zostać stworzona na podobieństwo najwyższego Ojca wszechświata, lecz tylko na wzór drugiego bóstwa [*ton deuteron theon*], którym jest Słowo najwyższej Istoty”[10]. Logos był dla Filona co najmniej mediatorem między Bogiem a człowiekiem podczas stworzenia świata. Stanowił również centralną „postać” w hierarchii władz na dworze niebieskim: „Wielki archanioł o wielu imionach… autorytet, imię Boga i Słowo”[11].

Tym samym na początku ery chrześcijańskiej dwór Boga w tradycji żydowskiej obejmował nie tylko wywyższonych ludzi i czysto duchowe istoty, lecz także uosobione atrybuty boskie. Wcześni chrześcijanie dysponowali więc narzędziami, przy których użyciu mogli rozszerzyć granice żydowskiego monoteizmu, zmodyfikowanego już przez proroków, anioły i uosobione boskie atrybuty. Mogli uważać Jezusa za wyłącznego odkupiciela świata oraz jedynego mediatora

zbawienia między Bogiem a jego stworzeniem. Przede wszystkim dlatego, że powstał z martwych, wstąpił do nieba, został „wyniesiony na prawicę Boga” (Dz 2,33) i miał powrócić w chwale, gdy nastąpi koniec świata. Wszystkie tytuły, które nadano Jezusowi w Nowym Testamencie: Logos, Mądrość Boga, Syn Boży, Syn Człowieczy, Baranek Boży, Sługa, Chrystus, drugi Adam, Światłość Świata, Obraz niewidzialnego Boga i Pan świadczyły o jego wyjątkowej pozycji. Jezusa uważano za większego od proroków, wyższego od aniołów i tożsamego z uosobionymi atrybutami Boga. W Liście do Hebrajczyków (ok. 80–95) objaśnia się, jak Jezus uzyskał swój boski status:

> Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach. On o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię (Hbr 1,1–4).

Był to względny monoteizm, w którym Jezus został utożsamiony nie z licznymi przejawami jednego Boga, lecz z (nieomal) jedynym i wyjątkowym jego przejawem.

Piszę „nieomal”, ponieważ w Nowym Testamencie jest jeszcze inna „manifestacja” Boga, a mianowicie Duch Święty. Według Dziejów Apostolskich po zmartwychwstaniu, a przed wniebowstąpieniem Jezus obiecał apostołom, że w niedalekiej przyszłości zostaną „ochrzczeni [przez Boga] Duchem Świętym” (Dz 1,5). Wkrótce potem apostołowie zebrali się w dniu

Pięćdziesiątnicy, aby świętować przekazanie przez Boga dziesięciu przykazań Mojżeszowi. Wtem dał się słyszeć szum, przypominający gwałtowny podmuch wiatru. Apostołom ukazały się języki jakby z ognia i na każdym z nich spoczął jeden. Wszyscy „zostali napełnieni Duchem Świętym” (2,4) i zaczęli mówić obcymi językami. Zebrani tam Żydzi „ze wszystkich narodów pod słońcem” zdumieli się, bo każdy usłyszał swój język ojczysty. Obecność ducha świętości była zwiastunem rychłego nadejścia królestwa Bożego i znakiem przynależności do nowego Izraela. Języki ognia staną się później jednym z dwóch najważniejszym symboli Ducha Świętego. Drugim będzie gołębica. Kiedy na początku swojej profetycznej działalności Jezus został ochrzczony przez Jana Chrzciciela, „ujrzał rozwierające się niebo i Ducha jak gołębicę zstępującego na siebie” (Mk 1,10).

Ten duch świętości był tylko jednym z wielu, świat wczesnego chrześcijaństwa znał inne duchy. Anioły na przykład były oczywiście istotami duchowymi. Istniały również nieczyste i złe duchy, które Jezus i apostołowie wypędzali z opętanych. Ale obok Ducha Świętego były też rozmaite „boskie” duchy – duch Pana, duch Boży, duch Jezusa, duch prawdy albo po prostu sam duch. Osoba napełniona przez Boga Duchem Świętym albo Duchem Świętości stawała się święta – wyróżniona przez Boga. Kiedy Paweł położył ręce na „około dwunastu” chrześcijanach z Koryntu, którzy nie słyszeli nawet o jakimś „Duchu Świętym”, ten „zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali” (Dz 19,6). To dzięki Duchowi Świętości, jakim napełniał ludzi Bóg, mogli oni uświadomić sobie, że Jezus jest Panem: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3).

Duch świętości nakładał obowiązki na nową wspólnotę i na Boga. Kiedy pewien człowiek imieniem Ananiasz sprzedał

posiadłość, przyniósł apostołom tylko część zapłaty. Piotr zapytał go, dlaczego dał się namówić szatanowi, żeby skłamać duchowi świętemu i odłożyć sobie część pieniędzy. „Nie ludziom skłamałeś, lecz Bogu” – rzekł Piotr (Dz 5,4). Słysząc te słowa, Ananiasz padł martwy. Duch święty był więc potężnym i niebezpiecznym duchem. I tak potrafił zawładnąć tymi, którzy byli dosłownie nim przepełnieni, że mówili oni i zachowywali się dziwnie. Widząc, co uczynili Paweł i Barnaba, mieszkańcy Listry uznali wręcz, że „bogowie przybrali postać ludzi i zstąpili do nas!” (Dz 14,11). Paweł i Barnaba wpadli w rozpacz i oburzyli się, rozdzierając szaty i rzucając się w tłum z okrzykiem: „My także jesteśmy ludźmi, podobnie jak wy”. Jednak tłumy w Listrze były bliskie prawdy: transcendentny Bóg rzeczywiście wcielał się w tych, którzy przepełnieni duchem świętości, mówili i działali w służbie Bożej[12].

W Nowym Testamencie pojawia się wiele „boskich” duchów, lecz to właśnie „duch święty” (τὸ πνεύμα τὸ ἅγιον) stał się ostatecznie we wczesnochrześcijańskiej teologii terminem „gatunkowym” na określenie rozmaitych „duchowych” przejawów boskości. Wynikało to niewątpliwie stąd, że w Nowym Testamencie „duch święty” jest terminem dominującym, a także stąd, że odgrywał on szczególną rolę we wczesnochrześcijańskich obrzędach inicjacyjnych. Na przykład we wspólnocie, w której powstała Ewangelia św. Mateusza (75–100), nawróconych chrzczono „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

Zagadka Trójcy Świętej

Pod koniec I wieku Bóg miał już więc troisty charakter, a nie dwoisty lub pojedynczy. Ale natura Ojca, Syna i Ducha Świętego,

ich związek z Bogiem i stosunki między nimi wewnątrz jednego Boga nie były bynajmniej jasne. Przez następne trzysta pięćdziesiąt lat teologowie chrześcijańscy biedzili się nad ustaleniem natury Boga, nie tyle przez określenie czym jest, ile czym nie jest. Przez cały ten okres trwał wytężony proces tworzenia koncepcji Boga, pełen falstartów i ślepych zaułków.

Doktrynalne rozterki znalazły wyraz między innymi w pochodzącym z II wieku *Pasterzu Hermasa*, jednym z najpopularniejszych dzieł wczesnego chrześcijaństwa. W swoim przedstawieniu Boga, szatana i Ducha autor dzieła popełnił, jak później orzeczono, trzy teologiczne „błędy". Pierwszy polegał na utożsamieniu istniejącego odwiecznie Syna Bożego z Duchem Świętym, choć były to dwie różne istoty. A więc według *Pasterza* zanim Bóg stał się człowiekiem, istniał tylko Ojciec i Duch Święty. Drugi błąd był taki, że kiedy Bóg stał się człowiekiem, „Duchowi Świętemu, który jest od wieków i wszystko stworzył, zgotował… mieszkanie w ciele, które sobie wybrał". Trzeci błąd tkwił w tym, że człowiek o imieniu Jezus nie był Bogiem, który stał się człowiekiem, ale przeżywszy życie w czystości zgodnie z zamieszkującym w nim Duchem, w nagrodę za cnotliwy żywot został adoptowany jako Syn Boży[13]. Nie było więc jasne, czy Bóg to jedna osoba, dwie, czy trzy.

Justyn Męczennik w swojej *1 Apologii* (ok. 155) zajął stanowisko uznane później za ortodoksyjne. Według niego natura Boga nie była dwoista, lecz troista, i to zanim jeszcze wcielił się on w Jezusa. Justyn jednak dopuścił się błędu, podporządkowując Syna Ojcu, a Ducha Świętego – Synowi. Było to zrozumiałe, gdyż Justyn bronił chrześcijan przed zarzutem ateizmu – przez co rozumiano nie tyle zaprzeczanie istnieniu pogańskich bogów, ile ich demonizację. Justyn zapewniał:

> Nie jesteśmy bezbożnikami, gdyż czcimy przecież Stwórcę wszechświata, lecz twierdzimy… że On wcale nie potrzebuje krwi ani libacji czy też kadzideł… czcimy Nauczyciela, który nas o tym pouczył i po to się narodził, Jezusa Chrystusa… jak również uznajemy go za Syna Boga prawdziwego i na drugim miejscu umieszczamy, na trzecim zaś Ducha proroczego[14].

Justyn, pragnąc koniecznie pokazać, że chrześcijaństwo jest pokrewne filozofii greckiej, odsyłał czytelników do platońskiego *Timaiosa*, w którym Platon przyznaje drugie miejsce Logosowi, a trzecie Duchowi Bożemu[15]. Justyn nie potrafił też dokładnie powiedzieć, co się działo podczas poczęcia Jezusa. Zamiast utożsamić Słowo Boże (Logos) z preegzystującym Jezusem, Justyn zrównał je z Duchem Świętym:

> Duchem zaś i Mocą Bożą, jak się wydaje, nie jest nic innego jak właśnie Logos (który jest także pierworodnym Boga)… On to zstąpił na Dziewicę i osłonił [Ją], czyniąc brzemienną nie poprzez połączenie cielesne, ale mocą [Boga][16].

Dopiero w drugiej połowie II wieku biskup Teofil z Antiochii użył w traktacie *Do Autolika* terminu „Trójca” (τριάς) na określenie Boga. Trójca jednak nie oznaczała u Teofila Ojca, Syna i Ducha Świętego, lecz „Boga, Jego Logos i Jego Mądrość”, a każdy jej człon odpowiadał według autora jednemu z pierwszych trzech dni stworzenia[17]. Ponadto, jak wynika z wcześniejszych ustępów tego dzieła, Teofil był wyznawcą względnego monoteizmu i nie ograniczał przejawów boskości do zaledwie trzech. Pisał przeto:

> Gdybym nazwał Go Logosem, mówiłbym o Jego początku; gdybym nazwał Go Umysłem, mówiłbym o Jego myśleniu; gdybym nazwał Go Duchem, mówiłbym o Jego oddechu; gdybym nazwał Go Mądrością, mówiłbym o tym, co od Niego pochodzi; gdybym nazwał Go Siłą, mówiłbym o Jego potędze.

I tak dalej[18]. Nie było więc wiadomo, czy Bóg jest jeden, czy też jest ich trzech albo wielu.

Ale w tym samym okresie w łonie chrześcijaństwa doszło do pierwszej jednoznacznej deklaracji dotyczącej zarówno jedyności, jak i troistości Boga. Chodziło znów o pokazanie, że chrześcijanie nie są bezbożnikami. Apologeta chrześcijański z II wieku Atenagoras w swojej *Prośbie za chrześcijanami* (ok. 177) oświadczył, że chrześcijanie mają tylko na względzie,

> by poznać prawdziwego Boga i Jego Słowo (Logos), by zrozumieć, na czym polega jedność Syna i Ojca oraz wspólnota Ojca i Syna, czym jest Duch, na czym polega ich jedność oraz odrębność istot zjednoczonych – Ducha, Syna i Ojca[19].

Po przyjęciu jedyności, a zarazem troistości Boga następny krok polegał na określeniu tej „troistości” jako „Trójcy”. Łaciński teolog Tertulian pierwszy użył terminu „Trójca” (*trinitas*) na określenie Ojca, Syna i Ducha Świętego. Uczynił to w traktacie zatytułowanym *Przeciw Prakseaszowi* (po 213 roku). Prakseasz był wyznawcą względnego monoteizmu i zwolennikiem patrypasjanizmu. Broniąc jedności Boga, twierdził, że Bóg Ojciec wcielił się w człowieka Jezusa i cierpiał na krzyżu, aby odkupić ludzkość. Patrypasjanizm należał do szerszego nurtu zwanego monarchianizmem (albo

modalizmem), ponieważ głosił „monarchię” (czyli wyłączne panowanie) Boga i zakładał, że Ojciec, Syn i Duch Święty są tylko sposobami istnienia lub nazwami jednej „osoby”. Tertulian pisał:

> My natomiast wierzymy w jedynego Boga, lecz w pewnym uporządkowaniu, które nazywamy „ekonomią”, wedle której jedyny Bóg może mieć Syna, Słowo pochodzące od Niego… On też później, zgodnie ze swą obietnicą, posłał od Ojca Ducha Świętego, Pocieszyciela[20].

Podkreślając jedność Boga, Tertulian rozdzielił tę jedność na trzy osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Krótko mówiąc, Bóg był jedną substancją (*substantia*) w trzech stopniach, aspektach lub przejawach. Był jeden co do istoty, ale objawiał się człowiekowi w trzech osobach (*personae*). Stosunek między Bogiem a jego trzema osobami był taki, jak między rzeką a jej źródłem, między słońcem i jego światłem – była to tożsamość połączona z odmiennością.

Mimo że Tertulian próbował dowodzić troistości Boga w przeciwieństwie do jego jedyności, przyjęte przezeń rozwiązanie trąciło monarchianizmem. Istotą Boga była dla niego tylko jedyność, Trójca już nie. Jego koncepcja Boga stanowiła więc w rezultacie tylko jedną z postaci „względnego monoteizmu”, w którym Trójca nie miała boskiej natury. Problem ten starał się rozwiązać platonik Orygenes, działający w Aleksandrii w III wieku. Z jednej strony potwierdzał on jedyność Boga. Zastanawiając się, czy Bóg ma ciało, pisał:

> Nie należy zatem sądzić, że Bóg jest ciałem albo przebywa w ciele – jest On niezłożoną istotą duchową, w której nie

> ma żadnych dodatkowych atrybutów… lecz jest Monadą i że się tak wyrażę, Jednią[21].

Z drugiej strony, Orygenes nie mniej zdecydowanie oświadczał, że w łonie tego jednego Boga niezależnie istnieją indywidualne Osoby (ὑπόστᾰσεις, *hypóstases*). Pisał więc na przykład: „Czcimy Ojca Prawdy i Syna-Prawdę, którzy substancjalnie są dwiema osobami, ale stanowią jedność w identyczności, zgodzie i tożsamości woli”[22]. U Orygenesa zatem jedyność i troistość mają boską naturę – taki jest Bóg sam w sobie, a nie tylko objawiając się człowiekowi.

W ten sposób paradoks stał się częścią istoty chrześcijańskiego Boga. Bóg był zarówno jeden, jak potrójny. Sam Orygenes dostrzegał i aprobował ten paradoks. W swej *Dyskusji z Heraklidesem* (ok. 244–249) pytał retorycznie:

> Czy więc nie jest prawdą, że Syn Boży, jedyny syn Boga, pierworodny wobec każdego stworzenia, był Bogiem? A w takim razie chyba nie bluźnimy, gdy raz powiadamy, że obaj są Bogami, a kiedy indziej mówimy, że jest jeden Bóg?[23].

Idąc za przykładem Filona, Orygenes nazywa Syna Bożego „drugim Bogiem”[24].

Można więc ogólnie powiedzieć, że mamy tu do czynienia z delikatnym balansowaniem między monoteizmem a politeizmem. Ojciec kapadocki Grzegorz z Nazjanzu (329–389) zręcznie podsumował ten pogląd:

> A gdy mówię o Bogu, mówię o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, gdyż bóstwo nie przelewa się ponad to, abyśmy mieli wprowadzać gromady bogów, ani nie doznaje

> ograniczenia wewnątrz tego, abyśmy mieli być skazani na ubóstwo boskości, albo judaizując przez jedynowładztwo, albo hellenizując przez obfitość bogów. Albowiem w obu błędach tkwi podobne zło, choć znajduje się w przeciwieństwach[25].

Jedność i troistość Boga, niemieszczące się ani w monoteizmie, ani w politeizmie, były trudne do zrozumienia. Grzegorz z Nazjanzu pisał: „Nie zdołam wpierw pomyśleć o boskości, bym nie był oświetlony przez wszystkie trzy Osoby; nie zdołam rozdzielić trzech Osób, bym nie przeniósł się myślą do jedności”[26].

Z twierdzenia, że każdy element Trójcy jest hipostazą lub osobą, wynikało również, że ten stan rzeczy był odwieczny i nie powstał w czasie. To znaczy Syn nie został stworzony przez Ojca w chwili, gdy stawał się człowiekiem ani nawet w czasie stworzenia świata. Za sprawą Ojca istniał odwiecznie. U Orygenesa czytamy:

> Ośmielam się stwierdzić, że jeśli stanowi on podobieństwo do Ojca, to nie było takiego czasu, w którym by go nie było… Kto ośmiela się mówić: „Był czas, kiedy nie było Syna”, ten niechaj zrozumie, że znaczy to tyle, co stwierdzenie: „Nie było kiedyś mądrości, słowa i życia”[27].

Duch Święty był w tym wszystkim kimś w rodzaju ubogiego krewnego. Orygenes sam nie bardzo wiedział, jak ma „Go” traktować. Wiedział, że to Duch Święty natchnął proroków Starego i apostołów Nowego Testamentu. Wiedział też, że udzielał on daru świętości bardziej powszechnie. Ale twierdził zarazem, że Duch Święty istnieje niezależnie: „Jest On samoistnym bytem duchowym, który istnieje i bytuje

samorzutnie”[28]. Tak jak jego współcześni, Orygenes uważał, że wszystko zostało stworzone za pośrednictwem Syna (albo Logosu). Ale czy znaczyło to, że Duch Święty też został stworzony w ten sposób? Teza, że Duch nie został stworzony przez Syna, oznaczałaby, że jako niezrodzony jest czymś wyższym od Syna. Ale uznanie Ducha za byt stworzony zrównałoby go z innymi stworzeniami. Dlatego według Orygenesa „Duch Święty jest czcigodniejszy nade wszystko i pod względem godności zajmuje pierwsze miejsce wśród bytów, które Ojciec stworzył przez Chrystusa”; a co najważniejsze, w przeciwieństwie do wszystkich stworzonych rzeczy, został stworzony wiecznie (ponadczasowo), a nie w czasie[29]. W swojej koncepcji, wedle której w jednym Bogu Ojciec, Syn i Duch Święty istnieją niezależnie, Orygenes głosił, że zarówno jedność, jak i troistość są istotą boskości. Rozważania o Bogu nigdy nie były łatwym zajęciem. Zdaniem wielu krytyków Orygenes zakwestionował jedność Boga i popełnił błąd politeizmu, a przynajmniej tryteizmu.

Spory chrystologiczne

W lutym 313 roku, około sześćdziesięciu lat po śmierci Orygenesa, cesarze Konstantyn I i Licyniusz ogłosili tak zwany edykt mediolański, na mocy którego chrześcijanie w cesarstwie rzymskim uzyskali wolność wyznawania swojej wiary. Niestety, ku ubolewaniu Konstantyna edykt został uznany za zaproszenie do nietolerancji i walk, zarówno w dosłownym, jak metaforycznym tego słowa znaczeniu. Spierano się między innymi o naturę Boga, a zwłaszcza kwestię stosunku między Ojcem a Synem. Spór ten miał trwać przez następne półtora stulecia. Teolog grecki biskup Grzegorz z Nyssy (ok. 330 – ok.

395) pisał o namiętnościach, jakie rozgorzały wśród chrześcijan z powodu dyskusji toczonych na soborze w Konstantynopolu w 381 roku:

> Rozprawia się o tym w całym mieście: na placach, bazarach, rogach ulic, w zaułkach; łachmaniarze, handlarze pieniędzmi, przekupnie – wszyscy spierają się zawzięcie. Kiedy prosisz o drobne, słyszysz rozważania o Poczętym i Niepoczętym; kiedy chcesz się dowiedzieć o cenę bochenka chleba, odpowiadają ci, że Ojciec jest większy od Syna; kiedy pytasz: „Czy moja kąpiel już gotowa?", posługacz odpowiada, że Syn powstał z niczego[30].

W drugiej dekadzie IV wieku aleksandryjski duchowny Ariusz (ok. 250 – ok. 336) doprowadził do głębokiego kryzysu w łonie chrześcijaństwa. Poszło o osobę Jezusa Chrystusa. Ariusz zgadzał się z Orygenesem co do transcendentnego charakteru Ojca, przynajmniej w tym sensie, że Ojciec jest istotą wiecznie i samoistnie istniejącą. „Wiemy, że jest jeden Bóg, jedyny niezrodzony, jedyny wieczny, jedyny niepoczęty, jedyny prawdziwy, jedyny posiadający nieśmiertelność, jedyny mądry, jedyny dobry… nieodmienny i niezmienny"[31]. Uważał też, tak jak Orygenes, że Syn został stworzony przez Ojca, a zatem nie jest bytem samoistnym. W przeciwieństwie jednak do Orygenesa, nie sądził, aby Syn został stworzony przez Ojca odwiecznie. Jego zdaniem stworzenie odwieczne nie jest właściwie stworzeniem. Gdyby Ojciec i Syn obaj byli odwieczni, wynikałoby z tego, że są „dwie istniejące samoistnie zasady", co stało w jawnej sprzeczności z monoteizmem. A zatem nawet jeśli Syn został zrodzony przed czasem, był taki czas, kiedy on nie istniał: „Zanim został zrodzony albo stworzony, albo

zamierzony, albo ustanowiony, nie było Go”[32]. Według swoich przeciwników Ariusz radykalnie podporządkował Syna Ojcu. W najlepszym razie uczynił zeń półboga – coś w rodzaju anioła latającego na wysokościach – a w najgorszym jeszcze jedną istotę stworzoną *ex nihilo*, choć obdarzoną mocą i zdolnościami nierównie większymi od śmiertelnych ludzi.

Dwudziestego maja 325 roku w pałacu w Nicei cesarz Konstantyn otworzył obrady zgromadzenia, które nazwano później soborem nicejskim. U Euzebiusza, biskupa Cezarei (ok. 260 – ok. 334), czytamy, że władca przeszedł

> pośród zgromadzenia niby jakiś niebiański anioł Boży, odziany w szatę jaśniejącą jakby lśnieniem światła, promieniejący ognistym blaskiem purpurowej sukni, ozdobiony mieniącym się połyskiem złota i drogocennych kamieni… przewyższał wszystkich ze swego otoczenia wysokością postaci i pięknością kształtu, a ponadto majestatem i dostojeństwem w postawie oraz niezwyciężoną siłą i energią[33].

Konstantyn chciał zrobić wrażenie na ponad dwustu pięćdziesięciu biskupach, którzy przybyli ze wszystkich stron cesarstwa rzymskiego. Trzeba przyznać, że mu się to udało. Uczestnicy soboru niewątpliwie byli pod dużym wrażeniem, czuli się wręcz onieśmieleni.

Zdecydowany umocnić swą imperatorską władzę, Konstantyn postanowił położyć kres wojnie między zwolennikami i przeciwnikami Ariusza, która ogarniała już całe cesarstwo i zagrażała jego jedności. W inauguracyjnym przemówieniu przybrał ironiczny ton, biskupi jednak zrozumieli, że nie pozostaje im nic innego, jak dojść do porozumienia, cesarz bowiem nawoływał ich:

> Zacznijcie już teraz usuwać powody istniejącego wśród was podziału, rozwikłajcie przez pokojowe zarządzenia wszelkie węzły niezgody. Takim postępowaniem… wyświadczycie wielką łaskę i mnie, słudze Bożemu razem z wami[34].

Po miesiącu niekiedy bardzo gorących dyskusji wszyscy obecni z wyjątkiem dwóch biskupów (i Ariusza) uzgodnili tekst oświadczenia. Było to tak zwane nicejskie wyznanie wiary:

> Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.
> I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sądzić żywych i umarłych.
> I w Ducha Świętego.
> Tych, którzy mówią: „był kiedyś czas, kiedy go nie było” lub „zanim się narodził, nie był” lub „stał się z niczego” lub pochodzi z innej hipostazy, lub z innej substancji [niż Ojciec], lub że Syn Boży jest zmienny i przeobrażalny, tych wszystkich powszechny i apostolski Kościół wyłącza[35].

Z ostatniego akapitu wynikało jasno dla każdego, nie wyłączając Ariusza, że jego poglądy zostały potępione. Ale choć biskupi wiedzieli dokładnie, co odrzucają, nie zdawali sobie

jasno sprawy, za czym się opowiadają. Dwuznaczny był zwłaszcza termin „współistotny Ojcu” (ὁμοούσιος τω πατρί), narzucony zresztą przez samego cesarza. Z jednej strony, arianie doszli do wniosku, że sugeruje on jakiś quasi-fizyczny podział w Bogu, i z miejsca go odrzucili. Z drugiej strony, można było uznać, że znaczy on „o tej samej naturze co Ojciec” i że tym samym Syn ma całkowicie boski charakter (wbrew jego domniemanej degradacji przez Ariusza), ale jednocześnie jest zasadniczo odrębny od Ojca. Tak prawdopodobnie rozumiała ten termin większość zebranych, która, choć opowiadała się za jedynością i troistością Boga, przedkładała Trójcę nad jedność. Wreszcie formułę tę można też było traktować jako deklarację, że Bóg jest niematerialny i niepodzielny, że trzy osoby w Bogu muszą stanowić jedną substancję. Zapewne część uczestników soboru tak ją właśnie rozumiała i opowiadając się za jednością i troistością Boga, skłaniała się ku jedności, a nie Trójcy. Ta ostatnia wykładnia została później oficjalnie przyjęta przez Kościół.

Trudno się więc dziwić, że jednomyślność panująca wśród ojców soboru dotyczyła bardziej formy niż treści doktryny. Po jego zakończeniu, ponieważ przeciwnicy Ariusza nadal spierali się między sobą, arianizm przeżył odrodzenie. W cesarstwie wzmogły się napięcia między Kościołem a państwem. Walka trwała ponad sześćdziesiąt lat. Biskup Cezarei Bazyli (ok. 330–379) pisał z ubolewaniem:

> Do czego tedy porównamy obecną sytuację? Czy może podobna jest do bitwy morskiej, którą… urządzili jacyś ludzie… skierowawszy przeciwko sobie wielki gniew?… gęsty mrok spadający z chmur zaciemnia wszystko, [tak] że nie można już rozróżnić, którzy są przyjaciółmi, a którzy wrogami, i w zamieszaniu trudno jest rozpoznać

> znaki… jedni w czasie bitwy zdradzają i uciekają na stronę przeciwnika, drudzy odczuwają potrzebę odepchnięcia okrętów zapędzonych przez wiatry, aby wyruszyć przeciwko atakującym i wzajemnie się wymordować pod wpływem tego zacietrzewienia, które spowodowała niechęć do sprawujących władzę i żądza każdego, aby objąć panowanie… [a] choć okręt opadał już na dno, załoga nie zaniechała sporu[36].

W czasach Bazylego, czyli około połowy IV wieku, istniały trzy konkurujące ze sobą doktryny teologiczne (i szereg stanowisk pośrednich). Byli więc zwolennicy postanowień soboru nicejskiego (homouzjanie), którym przewodził Atanazy Wielki (ok. 296–373). Twierdzili oni, że Syn jest współistotny (*homoousios*) Ojcu. Drugą grupę tworzyli umiarkowani (homojuzjanie), którzy dowodzili, że Syn jest substancjalnie podobny (*homoiousios*) Ojcu. Trzecią stanowili radykalni arianie (anomejczycy), uważający, że Syn (za sprawą swej stworzonej natury) jest całkowicie różny (*anomoios*) od niestworzonego Ojca. Atanazy szybko zrozumiał, że w politycznym interesie homouzjan leży sojusz z homojuzjanami przeciwko radykalnym arianom. Z teologicznego punktu widzenia różnili się przecież tylko o jedną literkę, jotę. Atanazy życzył sobie, aby homouzjanie rozmawiali z homojuzjanami nie jak „obłąkani arianie” (tak nazywano wyznawców arianizmu), lecz jak „bracia z braćmi”[37].

Podczas soboru w Aleksandrii w 362 roku liczyły się więc zarówno kalkulacje polityczne, jak i braterska miłość. Obradom przewodniczył Atanazy Wielki. Zwolennicy troistości Boga zapewnili adwersarzy, że mówiąc o trzech „osobach” (*hypostases*), nie twierdzą, że są trzy zasady lub trzej Bogowie,

ale że każda z trzech osób istnieje niezależnie w Bogu. Z kolei zwolennicy jedności Boga przekonywali, że mówiąc o jednej „osobie” (*hypostasis*), nie zaprzeczają niezależnemu istnieniu Ojca, Syna i Ducha Świętego, lecz jedynie podkreślają jedność ich natury. Obie strony mogły zatem uznać, że różnica między nimi polega tylko na nieco innym rozłożeniu akcentów[38]. Z zadowoleniem poparto postanowienia soboru nicejskiego i wyklęto Ariusza oraz rozmaitych innych heretyków. Stanowiska obu frakcji były tak bliskie, że prawie się nie różniły. Z czasem zostały przyjęte jako ortodoksyjny pogląd na Trójcę Świętą: jedna „istota” (*ousia*) w trzech „osobach” (*hypostases*).

Kim jest Duch Święty?

Skupiając się na związkach między Ojcem a Synem, zaniedbano sprawę stosunku Ducha Świętego do pozostałych dwóch Osób Trójcy Świętej. Długi opis natury Syna w wyznaniu nicejskim z 325 roku uzupełnia tylko zdawkowe: „I [wierzymy] w Ducha Świętego”. Dopiero na soborze w Aleksandrii w 362 roku Atanazy doprowadził do uzgodnienia stanowiska w kwestii Ducha Świętego, który razem z Synem miał boską istotę, a jednocześnie był oddzielnie istniejącym bytem. W ten sposób jednak, chociaż natura Ducha Świętego znalazła się po raz pierwszy na porządku dziennym rozważań teologicznych, Atanazy bardziej zaciemnił całe zagadnienie, niż je wyjaśnił. Nie minęło wiele czasu, jak zaczęły się spory o Ducha Świętego.

W 380 roku teolog Grzegorz z Nazjanzu przedstawił szereg różnych stanowisk w tej sprawie. Jedni – pisał – uważają Ducha Świętego tylko za działanie, inni za stworzenie, jeszcze inni za Boga. Niektórzy zaś, z powodu niejasności w Piśmie Świętym,

nie wiedzą, co o tym myśleć. Ale nawet wśród uznających boskość Ducha Świętego nie brak takich, według których jest to najmniej boski element Trójcy Świętej[39]. Ci tak zwani duchoburcy, czyli pneumatomachowie (πνευματομάχοι) skłonili Grzegorza do postawienia jednoznacznej tezy o boskiej naturze Ducha Świętego: „Czy Duch [Święty] jest Bogiem? Najzupełniej. Jakżeż więc, czy jest równy [Ojcu i Synowi] istotą? Tak, przecież to Bóg!”[40].

Ale po ustaleniu, że Duch Święty ma tak samo boską naturę jak Ojciec i Syn, pozostała do rozstrzygnięcia kwestia jego pochodzenia. Młodszy brat Bazylego z Cezarei i przyjaciel Grzegorza z Nazjanzu biskup Nyssy Grzegorz przyjął biblijną koncepcję, że Duch „pochodzi” (ἐκπορεύεται) od Ojca (J 15,26) i rozwinął ją, przypisując Synowi rolę pośrednika między Ojcem a Duchem. Duch Święty jest więc „od Boga i z Chrystusa”. Jako takiego należy go odróżniać od Ojca, który nie został stworzony, i od Syna Jednorodzonego. Duch, głosił Grzegorz, „pochodzi od Ojca” i „wszystko otrzymuje od Syna”[41]. W innym miejscu Grzegorz objaśnia to dokładniej (choć tylko na marginesie). Syn – pisze – pochodzi bezpośrednio od Ojca, a Duch pośrednio od Ojca poprzez Syna[42]. Różnice między pochodzeniem Ducha Świętego tylko od Ojca, od Ojca poprzez Syna i zarówno od Ojca, jak i Syna były oczywiście (a może nie tak bardzo oczywiście) nader subtelne. W ogóle rozważania nad Trójcą Świętą przypominały spory o to, ile aniołów może tańczyć na łebku od szpilki (czego w gruncie rzeczy anioły nie robiły, bo miały bezcielesną naturę), i poniekąd tym właśnie były. Jak jednak zobaczymy, sprawa zyskała doniosłe znaczenie historyczne.

Sobór konstantynopolitański w 381 roku uniknął wniosku o podporządkowaniu Ducha Synowi i Ojcu, wynikającemu z pochodzenia zarówno od Ojca, jak i Syna, i opowiedział się za

pochodzeniem od (ἐκ) samego Ojca. Kościół wschodni (prawosławny) do dziś pozostaje przy tym stanowisku (choć nadal ma ambiwalentny stosunek do prawomocności tezy o „pośrednictwie" Syna). Natomiast Kościół zachodni (łaciński) zdecydował się na tezę o pochodzeniu Ducha Świętego zarówno od Ojca, jak i Syna (Filioque), głównie w wyniku przyjęcia przez Augustyna koncepcji podwójnego pochodzenia. Najwyraźniejsza wypowiedź Augustyna w tej kwestii zawarta jest w jego cokolwiek niecierpliwej odpowiedzi udzielonej arianinowi Maksyminowi:

> Pytasz mnie: „Skoro Syn ma tę samą substancję, co Ojciec, i Duch Święty również ma substancję Ojca, to czemu jeden jest synem, a drugi synem nie jest?". Posłuchaj zatem, oto moja odpowiedź i twoją jest już sprawą, czy ją pojmiesz, czy nie. Syn bierze początek od Ojca, Duch Święty bierze początek od Ojca. Pierwszy jest zrodzony, drugi pochodzi. Przeto pierwszy jest Synem Ojca, z którego się narodził, lecz drugi jest Duchem obu, gdyż pochodzi od obu. Mówiąc o Duchu, Syn rzekł: „Duch Prawdy, który od ojca pochodzi" (J 15,26), albowiem Ojciec jest sprawcą jego pochodzenia. Ojciec zrodził Syna i rodząc go, sprawił, że Duch Święty także pochodzi od niego[43].

Chcąc podkreślić, że Duch Święty jest równy Ojcu i Synowi, Augustyn pisał o „wspólnej miłości Ojca i Syna, którą oni nawzajem się miłują"[44]. W gruncie rzeczy był to jeszcze jeden głos w dyskusji nad jedynością i troistością Boga. Zarówno Wschód, jak Zachód pragnęły zaakcentować boską jedność. Koncepcja Augustyna o podwójnym pochodzeniu Ducha Świętego trafiła do przekonania teologom zachodnim, bo sugerowała ideę „perychorezy" (περιχώρησις), czyli

wzajemnego przenikania się osób Trójcy Świętej. Idea ta oznaczała, że w działaniu jednej osoby Trójcy współuczestniczą pozostałe osoby. Pochodzenie Syna od Ojca oznaczało więc, że Syn współuczestniczył w tym, co czynił Ojciec. W ten sposób została potwierdzona jedność Boga. Ponadto przy założeniu, że Duch jest odwieczny, z tezy o podwójnym pochodzeniu wynikało, że Syn również miał odwieczny udział w pochodzeniu Ducha Świętego. Był to jeszcze jeden oręż przeciwko ariańskiemu twierdzeniu, że był czas, w którym Syn nie istniał. Kościół wschodni miał jednak inne zdanie. Chociaż tak samo zależało mu na zwalczeniu arianizmu, podporządkowanie Ducha Świętego Ojcu i Synowi wydawało się nie tylko zaburzać równowagę między trzema osobami Trójcy Świętej, ale sugerować, że Duch nie jest samoistnie istniejącą osobą.

Wszystko to mogłoby nie mieć większego znaczenia, gdyby na synodzie w Toledo w 589 roku w tekście nicejskiego wyznania wiary, zaakceptowanego na soborze konstantynopolitańskim w 381 roku, nie wstawiono słów „i Syna” między frazy „od Ojca” i „pochodzi”. Stąd „i Syna” upowszechniło się na całym Zachodzie. Dopiero jednak w 1014 roku wstawkę „i Syna” w nicejsko-konstantynopolitańskim credo zatwierdził papież Benedykt VIII (pontyfikat 1012–1024) i weszła ona do katolickiej liturgii. Aprobata papieska oznaczała, że od tej pory kwestia pochodzenia Ducha Świętego stanie się jednym z przedmiotów eklezjastycznego sporu między papiestwem a konstantynopolitańskimi patriarchami o prawo papieży do określania kanonów wiary Kościoła powszechnego. Czterdzieści lat później, w 1054 roku, zaczęła się ostatnia faza rozłamu między Kościołem wschodnim (czyli prawosławnym) a zachodnim (czyli katolickim). Dyskusja o Filioque („i Syna”) przyczyniła się więc do rozdźwięku w łonie

Kościoła, a kwestia jego opuszczenia/wstawienia do wyznania wiary nabrała symbolicznego znaczenia[45]. Ale dla nas ważniejsze jest to, że sprawa Filioque wbiła klin między rozumienie natury Boga w zachodnim i wschodnim chrześcijaństwie. Rozbieżność ta wzięła swój początek przed 1600 laty w nauce Augustyna i istnieje po dziś dzień.

O Bogu i człowieku

Zatwierdzając doktrynę przyjętą na soborze nicejskim, sobór w Konstantynopolu rozwiązał praktycznie problem arianizmu. Nie było czasu, w którym Jezus Chrystus nie istniał. Deklarując, że Duch Święty pochodzi od Ojca, uczestnicy soboru sądzili, że rozwiązali również problem pneumatomachów, którzy zaprzeczali boskości Ducha Świętego. Jak już wiemy, nie udało im się – a w każdym razie niezupełnie. Sobór zadekretował też, że Jezus Chrystus był zarówno w pełni Bogiem, jak w pełni człowiekiem[46]. Tym samym wystąpił przeciwko doktrynie chrystologicznej Apolinarego z Laodycei (ok. 310 – ok. 390), który twierdził, że podobnie jak człowiek jest połączeniem ciała i duszy, Chrystus miał ciało ludzkie, lecz wolę, intelekt i ducha boskie[47]. „Wyznajemy – pisał – że samo Słowo stało się ciałem, ale nie przyjęło ludzkiej duszy, tj. zmiennej i będącej niewolnikiem nieczystych myśli. Istniało jako dusza boska, niezmienna i niebiańska”[48]. Z pozoru było to rozwiązanie problemu Chrystusa mającego dwie przeciwstawne wole i intelekty. Jednakże zdaniem oponentów Apolinarego odbyło się to kosztem odrzucenia tezy o autentycznie ludzkiej naturze Chrystusa. Chrystus Apolinarego i jego zwolenników wydaje się swego rodzaju bosko-ludzką hybrydą. W opinii ich adwersarzy autentycznie ludzki Chrystus domagał się autentycznie ludzkiej

duszy i autentycznego ciała fizycznego. Dlatego sobór konstantynopolitański orzekł, że Chrystus był zarówno w pełni Bogiem, jak w pełni człowiekiem.

Już sobór nicejski określił (mniej więcej), co oznacza pełna boskość Chrystusa: miał on taką samą istotę jak Ojciec. Jednakże kwestia, w jaki sposób podczas swego życia na ziemi mógł być zarówno Bogiem, jak człowiekiem, budziła zacięte spory, zwłaszcza że formułowano ją niezwykle zawile i dwuznacznie. W rezultacie nawet księża i biskupi mieli kłopoty ze zrozumieniem, nie mówiąc już o świeckich, dla których była to prawdziwa abrakadabra (a więc po 1500 latach niewiele się zmieniło)[49]. Motorem sporu było dwóch biskupów, z których jeden, Nestoriusz z Konstantynopola (zm. ok. 451), zawsze uważał się za najmądrzejszego, a drugi, Cyryl z Aleksandrii (zm. 444), miał bardzo trudny charakter; zaraz po jego śmierci ktoś powiedział o nim: „Ci, którzy go przeżyli, szczerze się cieszą, że ich opuścił. Ale zmarli są chyba niepocieszeni”[50]. Spór absorbował Kościół od roku 428, kiedy Nestoriusz został patriarchą Konstantynopola, aż do soboru chalcedońskiego w 451 roku, i nie doczekał się szczęśliwego zakończenia.

Zmagania chrystologiczne zaczęły się od ataku Nestoriusza na popularny tytuł Marii, matki Jezusa – „Theotokos” (Bogurodzica). Dla Nestoriusza trącił on apolinaryzmem, sugerował bowiem odrzucenie pełnego człowieczeństwa Chrystusa. Chrystus Nestoriusza jako w pełni boski nie był zdolny do cierpienia, bo jako Bóg nie mógł się zmieniać ani być w jakikolwiek sposób ograniczony. Ale skoro nie cierpiał, to nie mógł nas odkupić. Odkupienie zdaniem Nestoriusza było możliwe tylko poprzez działania Chrystusa, który był (chociaż bezgrzeszny) w pełni człowiekiem, Chrystusa, który myślał i czuł, był kuszony i potrafił cierpieć – słowem, pod każdym

względem był taki jak my. W słynnym sformułowaniu Grzegorza z Nazjanzu: „To, czego On [Logos] nie przyjął, tego On nie uzdrowił”[51].

Tak więc według Nestoriusza osoba Chrystusa zawierała dwie natury, boską i ludzką, a tym samym przypominała bardziej naczynie z wodą i oliwą, które pozostają niezmieszane, niż naczynie z winem i wodą, które są ze sobą nierozdzielne zmieszane. Te dwie natury pozostały niejako obok siebie przez całe życie Chrystusa. Boży Logos i ludzki Jezus zachowywali odrębność, chociaż zjednoczyli się w Chrystusie. „Chrystus jest niepodzielny, gdyż jest Chrystusem – pisał Nestoriusz – ale ma dwoistą naturę, albowiem jest zarówno Bogiem, jak i Człowiekiem”[52]. Teoria „dwóch natur” pozwoliła Nestoriuszowi wyjaśnić zarówno te wydarzenia z życia Chrystusa, w których przejawiało się jego człowieczeństwo, jak te, które wskazywały na jego boskość. W sposób zgrabny i logiczny patriarcha Konstantynopola godził Chrystusa wiary z Jezusem historycznym.

Być może jednak wszystko to było nieco zbyt zgrabne i zbyt logiczne. Chociaż Nestoriusz starał się wykazać, że owe dwie natury są jakoś połączone w osobie Chrystusa, według wielu współczesnych z jego stanowiska wynikało, że w ziemskim Chrystusie są obecne dwie całkiem różne „istoty”, a każda ma własną, odrębną osobowość. Nestoriuszowi udało się więc ocalić człowieczeństwo Chrystusa przed tymi, którzy wtapiali je w jego boskość, ale za cenę przyjęcia, że Chrystus miał „dwie dusze”.

Natomiast Cyryl z Aleksandrii, główny przeciwnik Nestoriusza, wyszedł z założenia jednej „istoty” i zastanawiał się, jak mają się do niej człowieczeństwo i boskość. Najbardziej wymowna analogia Cyryla to stosunek ciała i duszy w pojedynczym człowieku. Według niego są to dwie zupełnie

różne rzeczy. A mimo to „kiedy są połączone, tworzą jedną naturę człowieka”[53]. Na tej samej zasadzie w jednej naturze Chrystusa istnieje jedność Boga i człowieka. Kiedy więc Bóg stał się człowiekiem, człowiek nie został zniszczony, a boskość nie została umniejszona. Podczas Wcielenia pojedyncza istota boska, Logos Boży, „oblekła się w ciało”.
Znaczy to, że

> Dwie natury zjednoczyły się nawzajem w unię nierozdzielną bez pomieszania i zmiany. W rzeczywistości ciało jest ciałem, a nie Bóstwem, chociaż stało się ciałem Boga, i podobnie również Logos jest Bogiem, a nie ciałem, chociaż uczynił własnym ciało w celu ekonomii [zbawienia ludzkości][54].

Po Wcieleniu zatem Słowo Boże żyło na ziemi jako człowiek imieniem Jezus, który był zarówno Synem Boga, jak synem Marii. Jedność między człowieczeństwem a boskością w jednej naturze miała taki charakter, że jedno uczestniczyło w przymiotach drugiego (*communicatio idiomatum*). Dlatego Bóg, który nie zaznaje cierpienia jako Bóg, mógł cierpieć dzięki bliskim związkom z rodzajem ludzkim, mającym zdolność cierpienia:

> Mówimy, że cierpiał On i zmartwychwstał nie dlatego, że Słowo Boże we własnej naturze cierpiało… (Bóstwo bowiem, jako niecielesne, jest poza cierpieniem), lecz ponieważ cierpiało te rzeczy ciało, które [Słowo Boże] uczyniło swoim własnym. Dlatego mówi się, że On cierpiał za nas, ponieważ w cierpiącym ciele był Ten, który jest poza cierpieniem[55].

Konflikt między zwolennikami „jednej natury” i „dwóch natur” domagał się rozstrzygnięcia i w tym celu cesarz Marcjan zwołał w 451 roku sobór chalcedoński. Formalna definicja wiary przyjęta na soborze była wynikiem skomplikowanego kompromisu. Miała tę zaletę, że dokonano w niej określenia natury Chrystusa, które do dziś uznaje Kościół prawosławny, katolicki, anglikański i główne kościoły protestanckie:

> Doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”. Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki[56].

Wadą definicji chalcedońskiej jest to, że nie tylko była ona wyrazem zgodności zapatrywań na Chrystusa, ale także utrwaliła rozbieżność poglądów w tej sprawie. Uwypukliła stanowisko Cyryla co do jedności między boskim i ludzkim pierwiastkiem w Chrystusie, lecz pod wpływem *Tomus ad Flavianum*, listu papieża Leona I (zm. 461) do Flawiana, głosiła też, że Chrystus miał dwie natury (ἐν δύο φύσεσταιι), a każda zachowała w unii swoje właściwości[57]. Można to było rozumieć tylko jako potwierdzenie poglądu Cyryla, że jednocząc się, dwie natury nie stopiły się ani nie zmieszały ze sobą. Lecz można było także, w przeciwstawieniu do akcentowanej przez Cyryla jedności w Chrystusie, uznać to stanowisko za poparcie dwoistości „istot” w Bogu, który stał się człowiekiem. Oznaczałoby to pochwałę nestorianizmu.

Sobór chalcedoński daremnie więc starał się pogodzić „jedną naturę” (wino i woda zmieszane ze sobą) Apolinarego z „dwoma naturami” (oliwa i woda niezmieszane ze sobą) Nestoriusza. Uzgodniona formuła głosiła, za Cyrylem, że Chrystus miał „jedną naturę” (μία φύσις), i za papieżem Leonem I, że miał „dwie natury”. Jednakże zwolennicy „dwóch natur” (diofizyci) rozumieli tę formułę jako kryptoapolinarystyczne poparcie „jednej natury”, a zwolennicy „jednej natury” (miafizyci względnie monofizyci) jako kryptonestoriańskie potwierdzenie „dwóch natur”. Oficjalny Kościół zachodni trzymał się chalcedońskiego kompromisu „jedności” z „dwoistością”, ale interpretował go przez pryzmat *Tomus ad Flavianum*, czyli z akcentem na „dwoistość”. Natomiast Kościół wschodni pod wpływem Cyryla kładł nacisk na „jedność”[58].

W tej sytuacji może wydać się nam zaskakujące (a zapewne wydawało się zaskakujące również ówczesnym ludziom Kościoła), że mimo tej różnicy i wszystkich doktrynalnych zawiłości w połowie V wieku w chrześcijaństwie wschodnim i zachodnim istniała ogólna zgoda co do natury Boga. Bóg był jeden w trzech osobach, stanowił jedność w Trójcy Świętej. Zgadzano się też, że Duch Święty pochodzi od Boga, chociaż Kościół wschodni twierdził, że od samego Ojca, a zachodni, że od Ojca i Syna. Zasadnicze porozumienie osiągnięto również co do tego, że druga osoba Trójcy Świętej – Syn – miała jedną naturę z Ojcem i została przez niego odwiecznie zrodzona – „przed wiekami”, jak to ujął sobór chalcedoński. Istniała również jednomyślność, że była ona zarówno w pełni Bogiem, jak i w pełni człowiekiem, chociaż kwestia, w jaki sposób się to „realizowało” w Chrystusie, budziła duże wątpliwości.

Wszystko to może sprawiać wrażenie dzielenia włosa na czworo. Czasami nie było w tym nic więcej. Spór został też mocno upolityczniony, zarówno przez władze kościelne, jak

świeckie, które bardziej interesowały się bieżącymi sprawami niż wiecznością. Gra jednak toczyła się o naprawdę ogromną stawkę. Chodziło nie tylko o prawdziwą naturę rzeczywistości, lecz także przeznaczenie człowieka. Stąd determinacja, aby wyrazić jak najbardziej jednoznacznie, kim był Chrystus, nawet jeśli dało się to określić tylko w sposób paradoksalny. Albowiem tożsamość Chrystusa była ściśle i wielowątkowo związana z tym, co robił w ciągu życia, śmierci i zmartwychwstania. A przecież działalność Chrystusa stanowiła główny przedmiot trwających cztery i pół wieku rozważań i dyskusji nad tym, kim był.

Dla Kościoła wczesnochrześcijańskiego miało wielkie znaczenie to, kim był Chrystus, bo Chrystus jako w pełni człowiek reprezentował całą ludzkość. Wraz z Adamem upadli wszyscy ludzie, bo wszyscy byli w nim obecni. Na tej samej zasadzie, kiedy Chrystus zatriumfował nad grzechem, złem i śmiercią, zatriumfowali nad nimi wszyscy ludzie, gdyż wszyscy byli obecni w Chrystusie jako drugim Adamie. Dokonało się to „dla nas i dla naszego zbawienia", jak to ujął sobór chalcedoński. Według jednej z interpretacji zbawienia Chrystus zatriumfował nad diabłem, zdobywając dla ludzkości wolność od śmierci przez zapłacenie okupu szatanowi. Szatan „powiódł człowieka w niewolę" – pisał Ireneusz – ale „słusznie został pojmany w niewolę przez Boga; człowiek zaś, który poprowadzony został do niewoli, uwolniony już jest od więzów potępienia"[59]. Zgodnie z inną wersją Chrystus oddał życie za grzeszną ludzkość, spłacając dług, jaki ludzkość zaciągnęła u Boga za popełnienie grzechu. Chrystus uwolnił nas „z niewoli grzechu, dając siebie jako okup za nas na oczyszczenie świata" – nauczał Grzegorz z Nazjanzu[60].

Ale była też trzecia interpretacja: Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł zyskać boską naturę. Na Wschodzie

najsłynniejsze sformułowanie tej koncepcji podał Atanazy: „To ono [Słowo] bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni”[61]‹1›. Na Zachodzie wtórował mu Augustyn: „Ci, którzy ludźmi byli, bogami się stali; człowiekiem stał się ten, który był Bogiem”[62]. Tak więc przepaść między boskością a człowieczeństwem została niezmiernie zmniejszona, nie tylko we Wcieleniu Boga w Chrystusa, ale także, w konsekwencji, między nami a Bogiem. Bóg był zatem nie tylko transcendentny wobec świata, lecz również immanentnie w nim i w nas obecny, zarówno w rzeczach ziemskich, jak i w głębi naszych dusz.

Przypisy

1 Irenaeus, *Against Heresies* 3.12.12, przeł. A. Cleveland Coxe, w: *ANF*, I, s. 435 [cyt. pol.: Ireneusz z Lyonu, *Adverses haereses*, ks. III, rozdz. 12, 12, ss. 244–245]. Należy zauważyć, że poglądy Marcjona znamy tylko z pism jego licznych przeciwników teologicznych, istnieje więc wielu „Marcjonów”. Zob. Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge: Cambridge University Press 2015.

2 Irenaeus, *Against Heresies* 1.27.2 (s. 352) [cyt. pol.: Ireneusz z Lyonu, *Adverses haereses*, ks. I, rozdz. 27, 2, s. 81].

3 Tertullian, *The Five Books against Marcion* 1.6, przeł. Peter Holmes, w: *ANF*, III, s. 275 [cyt. pol.: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przeł. S. Ryznar, Warszawa 1994, ks. I, 6.1, s. 39].

4 Homer, *The Iliad*, przeł. A.T. Murray, Cambridge, MA, Londyn: Harvard University Press and Heinemann 1924, 8.1–15. Dostępne pod adresem: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A199.01.0134&redirect=true [cyt. pol.: Homer, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, 3010–3027. Dostępne pod adresem: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/homer-iliada.html].

5 *Akkadian myths and epics*, przeł. E.A. Speiser, w: James B. Pritchard, wyd., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950), Princeton: Princeton University Press, 1969, ss. 69–72.

6 Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, WI: University of Wisconsin Press 2008, s. 107. Książce tej bardzo wiele zawdzięczam.

7 Co do pluralizmu religijnego w Liście do Koryntian, zob. Bruce W. Winter, *Pluralism – 1 Corinthians 8–10*, „Tyndale Bulletin" 41 (1990), ss. 209–226.

8 Larry Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londyn: Bloomsbury 2015, s. 53. Jeśli chodzi o historię judaizmu w czasach pobabilońskich, jestem dłużnikiem autora tej książki, Larry'ego Hurtado.

9 W islamie jest pewna niejasność co do tego, czy prorocy połączą się z Bogiem przed końcem świata, czy dopiero po nim. Zgodnie z jedną z późniejszych tradycji dotyczących pobytu Mahometa w niebie prorok podróżował przez siedem kręgów nieba, w każdym z nich spotykając jednego z dawnych proroków: Adama, Jezusa, Józefa, Enocha, Aarona, Mojżesza i Abrahama. Według innej tradycji przed końcem świata w niebie będzie tylko dwóch proroków, Jezus i Idris.

10 Philo, *Questions and Answers on Genesis* II 62, w: *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, przeł. C.D. Yonge, Peabody, MA: Hendrickson 1993, s. 834.

11 Philo, *On the Confusion of Tongues* 28.164, w: *The Works of Philo*, przeł. Yonge, s. 247.

12 Cytaty z Dziejów Apostolskich i 1 Listu do Koryntian, zamieszczone w poprzednim ustępie, podaję we własnym przekładzie. Istniejące angielskie tłumaczenia wpisują niejako doktrynę trynitarną o Duchu Świętym do Nowego Testamentu. O „Duchu Świętym" we wczesnym chrześcijaństwie znakomicie pisze Rick Strelan, *What might a pagan have understood by 'Holy Spirit'?*, „Colloquium" 42 (2010), ss. 151–172.

13 *The Pastor of Hermas*, przeł. F. Crombie, w: *ANF*, II, ss. 35–36 [wyd. pol.: *Pasterz Hermasa,* w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1998, Przypowieść 5, s. 256].

14 Justin Martyr, *The First Apology of Justin* 13, przeł. A. Cleveland Coxe, w: *ANF*, I, ss. 166–167 [cyt. pol.: Justyn Męczennik, *1 Apologia* 13.1, 13.3, w: *Pierwsi apologeci greccy*, s. 215].

15 Ibid., 60, s. 183 [60.7, s. 250].

16 Ibid., 33, s. 174 [33.6, s. 231].

17 Theophilus, *To Autolycus* 2.15, przeł. Marcus Dodd, w: *ANF*, II, s. 101 [cyt. pol.: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, ks. II, 15.4, w: *Pierwsi apologeci greccy*, s. 414].

18 Ibid., 1.3, s. 90 [ks. I, 3.2, s. 387].

19 Athenagoras, *A Plea for the Christians* 12, przeł. B.P. Pratten, w: *ANF*, II, s. 134 [cyt. pol.: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, w: tenże, *Prośba za chrześcijanami; O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 41].

20 Tertullian, *Against Praxeas* 2, przeł. Peter Holmes, w: *ANF*, III, s. 598 [cyt. pol.: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, II, 1, przeł. E. Buszewicz, w: *Trójca Święta*, oprac. H. Pietras, s. 37].

21 Origen, *On First Principles*, przeł. G.W. Butterworth, Gloucester, MA: Peter Smith 1973, 1.1.6, s. 10 [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. I, rozdz. I, 6, s. 62].

22 Origen, *Contra Celsum*, przeł. Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press 1953, 8.12, s. 460 [cyt. pol.: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, ks. VIII, 12, s. 352].

23 Origen, *Dialogue of Origen with Heraclides* 2.5–8, w: Origen, *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*, przeł. Robert J. Daly, Mahwah, NJ: Paulist Press 1992, s. 58 [cyt. pol.: Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, przeł. T.A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensia" 5 (1967), s. 149].

24 Origen, *Contra Celsum* 5.39, s. 296 [cyt. pol.: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, ks. V, 39, s. 238).

25 Gregory of Nazianzus, *Oration* 45.4, przeł. Charles Gordon Browne, w: *NPNFII*, VII, s. 424 [cyt. pol.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, 45,4, Warszawa 1967, s. 532].

26 Ibid., 40.41, s. 375 [s. 460].

27 Origen, *On First Principles* 4.4.1, ss. 314–315 [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. II, rozdz. IV, Fragmenty i świadectwa, B, ss. 390–391].

28 Ibid., 1.1.3, s. 9 [ks. I, rozdz. I, 3, s. 60].

29 Origen, *Commentary on the Gospel according to John* 2.6, w: *ANF*, IX [cyt. pol.: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 2003, ks. II, rozdz. X(75), s. 98].

30 Cyt. za: Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth: Penguin 1980, ss. 43–44. Tekst grecki można znaleźć w *PG* 94.1384d.

31 Athanasius, *Councils of Ariminum and Seleucia* 16, przeł. John Henry Newman, Archibald Robertson, w: *NPNFII*, IV, s. 458 [Atanazy Wielki, *O synodach w Rimini i Seleucji Izauryjskiej*, w: tenże: *O dekretach Soboru Nicejskiego; O wypowiedzi Dionizego; O synodach w Rimini i Seleucji*, przeł. P.M. Szewczyk, Kraków 2011, s. 68].

32 Theodoret, *The Ecclesiastical History of Theodoret* 1.4, przeł. Blomfield Jackson, w: *NPNFII*, III, s. 41.

33 Eusebius, *Life of Constantine* 3.10, przeł. Ernest Cushing Richardson, w: *NPNFII*, I, s. 522 [cyt. pol.: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, przeł. T. Wnętrzak, Kraków 2007, ks. III, 10, s. 174].

34 Ibid., 3.12, s. 523 [ks. III, 12, s. 175].

35 Cyt. w: J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Nowy Jork: HarperCollins 1978, s. 232 [cyt. pol.: https://pl.wikipedia.org/wiki/Nicejskie_wyznanie_wiary].

36 Basil of Cesarea, *The Treatise De Spiritu Santo* 30.76, przeł. Blomfield Jackson, w: *NPNFII*, VIII, s. 48 [cyt. pol.: Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstowska, Warszawa 1999, rozdz. XXX, 76, s. 192].

37 Athanasius, *Councils of Ariminum and Seleucia* 41, s. 472 [cyt. pol.: Atanazy Wielki, *O synodach w Rimini i Seleucji Izauryjskiej*, s. 93].

38 Athanasius, *Tome or Synodal Letter to the People of Antioch* 5–6, przeł. A. Robertson, w: *NPNFII*, IV, ss. 484–485.

39 Zob. Gregory of Nazianzus, *The Fifth Theological Oration: On the Holy Spirit* 5, przeł. Charles Gordon Browne, James Edward Swallow, w: *NPNFII*, VII, s. 319 [cyt. pol.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, 31,5, s. 347].

40 Gregory of Nazianzus, *The Fifth Theological Oration: On the Holy Spirit* 10, w: Kelly: *Early Christian Doctrines*, s. 261 [cyt. pol.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, 31,10, s. 349].

41 Gregory of Nyssa, *On the Holy Spirit against the Followers of Macedonius*, przeł. M. Day, w: *NPNFII*, V, ss. 315, 319.

42 Gregory of Nyssa, *On 'Not Three Gods': To Ablabius*, przeł. H.C. Ogle, w: *NPNFII*, V, s. 336 [wyd. pol.: Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić,*

że jest trzech Bogów – Do Ablabiusza, w: tenże, *Drobne pisma trynitarne*, przeł. T. Grodecki, Kraków 2001].

43 Augustine, *Answer to Maximinus the Arian*, przeł. Roland Teske, w: Augustine, *Arianism and Other Heresies*, wyd. Boniface Ramsey, Hyde Park, NY: New City Press 1995, s. 280.

44 Augustine, *On the Holy Trinity* 15.17.27, przeł. Arthur West Haddan, w: *NPNFI*, III, s. 215 [cyt. pol.: Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, ks. XV, XVII.2, s. 497].

45 Zob. A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford: Oxford University Press 2010, rozdz. 6.

46 Norman P. Tanner, wyd., *Decrees of the Ecumenical Councils*, I: *Nicaea I to Lateran V*, Londyn, Waszyngton, DC: Sheed & Ward and Georgetown University Press 1990, s. 28.

47 U Apolinarego istnieje pewna niejasność: nie wiadomo, czy uważał, że natura ludzka składa się z ciała i duszy, czy też z ciała, duszy i ducha. Kwestia ta jednak nie będzie nas tu zaprzątać.

48 Apollinarius, *Letter to the Bishops at Diocaesarea* 2, w: James Stevenson, wyd., *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church AD 337–461*, Londyn: SPCK 1989, s. 88.

49 Cztery główne terminy, których znaczenia były niepewne i zmieniały się w czasie, to: *ousia*, *physis*, *hypostasis* i *prosopon*. Najjaśniejszy wykład tego zagadnienia zawiera książka: John McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 2004, ss. 138–145.

50 Theodoret, *Epistle* 180, w: Stevenson, wyd., Creeds, Councils and Controversies, s. 320.

51 Gregory of Nazianzus, *To Cledonius the Priest against Apollinarius*, przeł. Charles Gordon Browne, James Edward Swallow, w: *NPNFII*, VII, s. 440.

52 Cyt. za: McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, s. 160.

53 *Second Letter of Cyril to Succensus* 3, w: McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, s. 361.

54 *First Letter of Cyril do Succensus* 6, w: McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, s. 355 [cyt. pol. za:

https://slideplayer.pl/slide/7273307/].

55 *Second Letter of Cyril do Nestorius* 5, w: McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, s. 264 [cyt. pol.: *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, dostępne pod adresem: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/sobory/dokumenty1soborow_01.html].

56 Tanner, wyd., *Decrees of the Ecumenical Councils*, I, s. 86 [cyt. pol.: https://pl.wikipedia.org/wiki/Sob%C3%B3r_chalcedo%C5%84ski].

57 Zob. na przykład *The Tome of St Leo*, przeł. Henry R. Percival, w: *NPNFII*, XIV, ss. 255–256.

58 Podział między diofizytyzmem a miafizytyzmem pozostał zasadniczym problemem w Kościele wschodnim. W naszych czasach Kościoły miafizyckie tworzą wspólnotę orientalnych Kościołów prawosławnych, zachowującą odrębność od prawosławnych Kościołów wschodnich, które przyjęły postanowienia soboru chalcedońskiego.

59 Irenaeus, *Against Heresies* 3.23.1, s. 456 [cyt. pol.: Ireneusz z Lyonu, *Adverses haereses*, ks. III, rozdz. 23, 1, s. 287]. Zob. Philip C. Almond, *The Devil: A New Biography*, Londyn, Ithaca, NY: I.B. Tauris and Cornell University Press 2014, rozdz. 3.

60 Gregory of Nazianzus, *The Fourth Theological Oration* 20, przeł. Charles Gordon Browne, James Edward Swallow, w: *NPNFII*, VII, s. 317 [Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, 30, 20, s. 342].

61 Athanasius, *On the Incarnation of the Word* 54.3, przeł. Archibald Robertson, w: *NPNFII*, IV, s. 65 [cyt. pol.: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 54, 3, s. 73].

62 Cyt. za: Gerald Bonner, *Deification, divinization*, w: Alan D. Fitzgerald, wyd., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999, s. 265 [cyt. pol.: Augustyn, *Wybór mów: kazania świąteczne i okolicznościowe*, przeł. J. Jaworski, Warszawa 1973, 192, 1, s. 46].

---

1 W oryginale „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek stał się bogiem”. Autor polskiego przekładu dzieła Atanazego wyjaśnia w przypisie (Atanazy

z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*), dlaczego to ujęcie jest nieścisłe [przyp. tłum.].

3.

Bóg immanentny

> I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia… tylko piękno samo w sobie niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka.
> Platon, *Uczta*[1]

Królestwo nie z tego świata

W VII księdze *Państwa* Platona (427–347 p.n.e.) znajdujemy przypowieść o jaskini. Podczas dysputy Sokrates prosi Glaukona, aby wyobraził sobie podziemną grotę, w której więzieni są ludzie. Przykuci kajdanami, nie mogą obracać głów i widzą tylko ścianę przed sobą. Za ich plecami pali się ognisko, a między nim i więźniami stoi niski murek, za którym chodzą ludzie. Ludzie ci, jak kuglarze przed publicznością, noszą ponad murkiem wszelkiego rodzaju przedmioty, między innymi

w kształcie ludzi i zwierząt. Cienie tych przedmiotów, oświetlanych płomieniami ogniska, padają na ścianę przed oczami więźniów, którzy nie widzą nic innego. Zrozumiałe więc, że obrazy na ścianach wydają im się rzeczywistością, a nie tylko cieniami rzeczywistych rzeczy.

A co by się stało, ciągnie Sokrates, gdyby jeden z więźniów został rozkuty, mógł się obejrzeć za siebie i spojrzeć w stronę ogniska? Uświadomiłby sobie, że migotliwie obrazy, które wcześniej brał za prawdziwe przedmioty, to tylko cienie rzeczywistych przedmiotów. Gdyby więźnia wyprowadzono z jaskini na światło dzienne, ujrzałby najpierw cienie, potem odbicia rzeczy w wodzie, same rzeczy, a wreszcie ciała niebieskie. W końcu „mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu”[2]. Wówczas więzień pojąłby, że słońce jest nie tylko sprawcą pór roku, górującym nad całym światem widzialnym, ale także przyczyną wszystkich rzeczy, które widział.

Do jakich wniosków skłania ta przypowieść?

Po pierwsze, Platon daje do zrozumienia, że nasz codzienny świat jest tylko odbiciem realnego świata. Prawdziwa rzeczywistość to nie świat, który widzimy, ale jakaś inna, transcendentna kraina. Jest to punkt zwrotny w dziejach myśli zachodniej. Jak pisze William Ralph Inge, to właśnie u Platona „koncepcja niewidzialnego wiecznego świata, którego nasz widzialny świat jest tylko bladą kopią, zyskuje na Zachodzie trwałe podwaliny”[3]. Po drugie, ten transcendentny świat nie jest światem rzeczy, lecz „idei” („form”). Prawdziwa, fundamentalna rzeczywistość, czyli byt absolutny, ma w istocie charakter rozumowy lub duchowy. W naszym świecie rzeczy są przemijające i zmienne, natomiast w świecie rzeczywistym idee są wieczne i niezmienne. Wszystkie rzeczy, jakkolwiek zmienne

i przemijające, istnieją w naszym świecie tylko dlatego, że mają swój udział w świecie idei. Po trzecie, ponieważ prawdziwa wiedza może dotyczyć tylko tego, co wieczne i niezmienne, wiedza ta odnosi się do świata idei. Aby więc zrozumieć świat prawdziwej rzeczywistości – pisze Platon – „całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy”[4].

Po czwarte, idee są wieczne i niezmienne dzięki temu, że pochodzą od czegoś poza nimi, czegoś z istoty swej wiecznego i niezmiennego – to „idea idei” (w przypowieści o jaskini rolę tę gra słońce). Po piąte i najważniejsze, idea idei to dobro samo w sobie. Dobro jako fundamentalnie rzeczywiste jest głównym przedmiotem naszych pragnień. A ci, którzy je osiągnęli, „nie mają ochoty robić tego samego, co ludzie, tylko ich dusze chcą wciąż tam przebywać i tam dążą”[5]. Dobro jest zatem najbardziej pożądanym obiektem kontemplacji i dążeń. Na szczycie platońskiej hierarchii bytów znajduje się więc byt absolutny i absolutne dobro, od których pochodzą wszystkie rzeczy i w których wszystkie rzeczy w większym lub mniejszym stopniu uczestniczą. Nie wdając się w zbyt subtelne i wysoce sporne szczegóły, można powiedzieć, że absolutny byt, będący również absolutnym dobrem, jest platońskim Bogiem.

Według Platona zatem na podstawie kontemplacji „tego świata” możemy dojść do wniosku, że istnieje „inny świat”. Co więcej, rozum mówi nam, że na wierzchołku tego innego świata musi znajdować się Bóg. Wszystko to znaczy, że istnieje inne źródło wiedzy o Bogu oprócz boskiego objawienia zawartego w takich księgach jak Biblia. Krótko mówiąc, za pomocą samego rozumu jesteśmy w stanie posiąść wiedzę o Bogu, która może być zgodna z objawieniem lub nie. Bóg filozofów nie musi być

koniecznie Bogiem objawienia. W ten oto sposób rozpoczęły się filozoficzne poszukiwania Boga.

To, że dusza w sposób duchowy może poznać Boga, jest skutkiem procesu, dzięki któremu powstał świat. Teorię stworzenia świata Platon wykłada w dialogu *Timaios*:

> Więc mówmy, z jakiego powodu organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. Kto by się najbardziej skłaniał przyjąć taki początek powstawania i wszechświata, zgodnie z przeważającym zdaniem ludzi rozumnych, czyniłby założenie najsłuszniejsze. Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego żeby nie było nic, ile możności[6].

Dowiadujemy się tutaj, że ów byt nie z tego świata – stwórca – jest dobry. Dlatego nie może być zazdrosny o nic, co nie jest nim, i nie ma powodu, dla którego nie miałyby istnieć inne rzeczy oprócz niego. W istocie jego dobroć jest takiej natury, że wymaga, aby nie był sam. Jest niezupełna, jeśli nie przejawia się w innych rzeczach, i to w tak wielu, jak tylko to możliwe. Co więcej, stwórca pragnie, żeby wszystkie rzeczy były jak najbardziej do niego podobne. Wskutek tego dobro niejako „przepłynęło" przez całość stworzenia. Platoński stwórca, w przeciwieństwie do Boga biblijnego, nie mógł zdecydować, że stworzy świat – wynikało to w sposób konieczny z jego natury. Dlatego stworzony świat jest dokładną kopią transcendentnego świata idei, obrazem prawdziwej rzeczywistości, wypełnionym całkowicie żywymi istotami śmiertelnymi i nieśmiertelnymi,

światem, który jest „największy i najlepszy, i najpiękniejszy, i najdoskonalszy”[7]. Jest najlepszym z możliwych światów.

Mojżesz i Platon

Co jednak łączy Boga Platona z Bogiem biblijnym? Dla wczesnochrześcijańskiego teologa Tertuliana odpowiedź była prosta: nic. Tertulian uważał, że wszelka „pogańska” filozofia to tylko czcze oszustwo, i mógł się powołać na autorytet Pawła, który wszak ostrzegał: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię” (Kol 2,8). Jego zdaniem owe nauki, te „wymysły ludzi i demonów”, były nade wszystko źródłem wszystkich herezji. „Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? – pytał. – Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo”[8].

Aż do czasów reformacji w XVI wieku zwolennicy poglądu Tertuliana byli w wyraźnej mniejszości. Większość starała się pogodzić Mojżesza z Platonem. Na przykład żydowski filozof Filon uważał Platona w zasadzie za Mojżesza mówiącego po grecku. Wynikało to z jego przekonania, że filozofowie greccy pozostawali w bezpośredniej zależności od Mojżesza, który antycypował ich poglądy. Czasami jednak Filon sugerował, że filozofia to dar Boga dla Greków, pozwalający im pojąć rozumem to, co Żydzi poznali dzięki objawieniu. „Filozofię zesłały nam niebiosa… – pisał – filozofia to krynica wszelakich błogosławieństw, wszystkich rzeczy naprawdę dobrych”[9]. Dalej, niczym więzień uwolniony z platońskiej jaskini, opisywał, jak nasz wzrok przenosi się od kontemplacji słońca, księżyca, planet i gwiazd oraz zwierząt, ryb i ptaków na ziemi

do Ojca, który je wszystkie stworzył i który wciąż troszczy się o swoje dzieło, „obejmując okiem swej opatrzności cały wszechświat i jego części”[10]. Głosząc, że Bóg objawił się w Biblii i w filozofii, Filon mógł pogodzić prawdę biblijną z prawdą filozofii. Uczynił to, jak zauważyliśmy już w rozdziale 1, wyróżniając w Piśmie Świętym dwa poziomy znaczenia: powierzchowne, dosłowne i głębsze, duchowe. Dlatego wewnętrzny sens Pisma mógł zostać zrozumiany przez filozofów.

Dla Filona filozofia pozostawała więc w służbie Pisma, a nie odwrotnie. Ale był to miecz obosieczny. Pismo Święte zachowało dominację jako historycznie wcześniejsze, wywodzące się z zamierzchłych czasów. A boskie objawienie było nieomylne, w przeciwieństwie do filozofii, podatnej na ludzkie błędy. Pismo jednak potrzebowało filozofii do odkrycia swego głębszego sensu i ostatecznego znaczenia. Wynikało stąd, że interpretacja filozoficzna przewyższa dosłowną. Konflikt między Bogiem a Biblią został nie tyle rozwiązany, ile przeniesiony na inną płaszczyznę – na płaszczyznę sporu między dosłownym rozumieniem Pisma a jego rozumieniem duchowym (albo mistycznym względnie filozoficznym), między popularnym a tajemnym odczytaniem Biblii.

Apologeci chrześcijańscy doszukiwali się u Mojżesza zalążków greckiej filozofii. Szli za przykładem Filona, ale ich dociekania były naznaczone chrystocentryzmem. Uważali, że nie tylko w Starym Testamencie, lecz także w filozofii greckiej można częściowo dostrzec obecność boskiego Słowa (Logosu), które później wcieli się w pełni w Jezusa. Teolog aleksandryjski Justyn Męczennik przyjmował na przykład, że wszystko, co „filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w Logosie”[11]. Czerpiąc z doktryny stoików, Justyn

głosił, że to „nasiona Logosu” (*λόγος σπερματικός, logos spermatikos*) w każdym człowieku pozwalają mu mówić prawdę proporcjonalnie do jego udziału w tych nasionach.

Pomijając wpływy stoickie, to platonizm i Bóg Platona najlepiej nadawały się do intelektualnej obrony chrześcijaństwa. Augustyn na przykład uważał platonizm za najbliższy chrześcijaństwu ze wszystkich doktryn filozoficznych. W *Państwie Bożym* pisał:

> Którzybykolwiek filozofowie to mieli o Bogu zdanie, że jest On i sprawcą rzeczy stworzonych, i światłem rzeczy, co mają być poznane, i dobrem w stosunku do tego, co ma być uczynione, czyli od Niego mamy i początek przyrody, i prawdę nauki, i szczęśliwość życia, czy by się tacy filozofowie – jako jest najstosowniejsze – zwali platonikami, czy też by inną jaką nazwę dali sekcie swojej… to wszystkich takich wyżej nad innych stawiamy i uznajemy za ludzi pokrewnych nam[12].

To, że platonizm był „pokrewny nam”, miało dwie przyczyny. Po pierwsze, fundamentalną rzeczywistość Platona – ideę Boga – Augustyn utożsamił z Bogiem chrześcijańskim. W jednej ze swoich wczesnych prac *O naturze dobra* (po 404 roku) pisał na przykład: „Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma wyższego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne”[13]. Po drugie, ponieważ Bóg, który jest samym dobrem, jest też stwórcą, „cała natura, jako natura, jest dobra… nawet i najpośledniejsze dobra, odbiegające daleko od najwyższego dobra, nie mogą pochodzić od niczego innego tylko od najwyższego dobra”[14]. W ten sposób postawiono znak równości między platońskim Bogiem a Bogiem z Księgi Rodzaju,

który „widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31).

Gdybyż tylko to było takie proste! Niestety, Boga Platona nie dało się tak łatwo utożsamić z Bogiem biblijnym. Przede wszystkim Bóg platoński, którego istotę stanowiło dobro, mógł czynić wyłącznie to, co dobre. Tymczasem Bóg biblijny robił wszystko, co chciał. Po drugie, Bóg Augustyna stworzył świat z niczego, natomiast augustyński platonizm opierał się na doktrynie stworzonej przez Plotyna i zwanej neoplatonizmem. A jak zauważa E.R. Dodds, u Plotyna

> zbiegają się prawie wszystkie główne nurty myśli greckiej z całego osiemsetlecia jej wcześniejszej historii; z tego połączenia powstaje nowy prąd, który zapłodni tak odmienne umysły, jak Augustyn i Boecjusz, Dante i Mistrz Eckhart, Coleridge, Bergson i T.S. Eliot[15].

Według Plotyna świat nie został stworzony przez Boga, ale z niczego w pewnej określonej chwili, lecz odwiecznie z niego emanuje. Z plotyńskiej Jedni wyłania się Wielość.

Bóg emanujący

Na szczycie hierarchii bytów stoi u Plotyna Jednia (Jedno), będąca też Bogiem. Jest Jednią, gdyż jest całkowicie poza mnogością. Jako taka jest też niepoznawalna. Można tylko powiedzieć, czym nie jest. Jako rodzicielka wszystkich rzeczy

> nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą; nie pozostaje dalej

> w ruchu ani też znowu w spoczynku, nie przebywa w miejscu ani w czasie, lecz jest Tym, co jednopostaciowe w sobie, a raczej bezpostaciowe[16].

Idąc za Platonem, Plotyn uważał, że ten samowystarczalny Absolut z konieczności tworzy rzeczy inne niż on sam. Tak więc:

> Jedno jako doskonałe – nie szuka bowiem niczego i nie posiada, i nie potrzebuje – przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego… Jakże więc Najdoskonalszy Byt i Pierwsze Dobro miałoby pozostać zamknięte w sobie, jakby było zazdrosne bądź bezsilne – ono, które stanowi moc wszystkich rzeczy?… Musi tedy istnieć coś, co zostało przezeń zrodzone[17].

Jednia najpierw wyłania z siebie Umysł (*νοῦς*). To platoński świat idei. Z Umysłu z kolei wyłania się Dusza. To świat postrzegania zmysłowego, wiedzy i rozumowania. Dusza emanuje z siebie świat zmysłowy aż do czystej materii – która nie jest, jak pomyślelibyśmy dzisiaj, czymś litym, trwałym i rozciągłym, lecz czymś pozbawionym wszelkiego związku z ideą, bezkształtnym i niezmierzonym.

Proces wyłaniania się z Jedni jest również procesem emanacji dobra. Wielki zstępujący ciąg bytów to również zstępujący ciąg Dobra. Materia, zajmująca najniższy szczebel emanacji z Jedni, istnieje nie tylko u kresu bytu, lecz także u kresu Dobra. Dlatego jako całkowita nieobecność dobra jest zła:

> Skoro nie tylko jest Dobro, to owo promieniowanie z Niego… musi mieć swój ostatek i ten ostatek, po którym

> już nic nie może nastać, musi być złem… nim [ostatkiem] zaś jest materia, nieposiadająca już nic z dobra. Tak wygląda konieczność zła[18].

W wyniku tego procesu Jednia nigdy nie ulegała zubożeniu. Plotyn podaje przykład źródła, które nie ma żadnego początku poza sobą. „Użyczyło się wszystkim rzekom, ale nie zostało wyczerpane przez te rzeki, lecz trwa jako takie w spokoju”[19]. Dlatego Bóg Plotyna jest zarówno transcendentny wobec świata, jak immanentnie w nim obecny, jest absolutną rzeczywistością w świecie względności, zarówno wieczny i niezmienny, jak przemijający i zmienny, jest Jednią, a zarazem mnogością. W systemie plotyńskim świat istniejący poza nami objawia nam boskość. Ale boskość jest obecna nie tylko w rzeczach, lecz także w nas. I właśnie obecność Boga w świecie i w nas pozwala nam wszystkim, z założenia, pojmować rozumowo rzeczywistość, którą jest Bóg jako źródło wszechrzeczy. Wszystko, co istnieje, nie tylko emanuje z Jedni, ale też do niej powraca.

Według Plotyna dusze zapomniały o Bogu i zaplątały się w świat rzeczy, uległy samolubstwu: „Początkiem zła była dla nich śmiałość i… wola, żeby należeć do siebie… przyczyną całkowitej nieświadomości tamtego Boga jest cześć dla rzeczy ziemskich i wzgarda dusz dla siebie samych”[20]. „Zostaliśmy mieszkańcami miejsca niepodobieństwa, gdzie oddaleni od podobieństwa do boskości, toniemy w mrocznym błocie” – pisał Plotyn w innym miejscu[21]. Powrót do Boga wymaga zatem przezwyciężenia świadomości świata zewnętrznego i rozwinięcia samoświadomości za pomocą moralnego i rozumowego oczyszczenia.

Droga powrotu do Jedni wiedzie nie przez kontemplację świata zewnętrznego i wznoszenie się do Boga, ale przez

kontemplację samego siebie. Ładnie ujął to Andrew Louth: „Wyżej to nie znaczy dalej; wyżej znaczy bardziej w głąb siebie: wspinamy się w górę, niejako wspinając się w głąb… Kiedy dusza wznosi się do Jedni, wchodzi coraz głębiej w siebie”[22]. Droga plotyńska była szczególną formą drogi mistycznej, oznaczającej zestaw metod praktycznych, kontemplacyjnych i intelektualnych, opierających się na założeniu, że prawdziwa rzeczywistość, leżąca u podłoża wszystkiego, znajduje się koniec końców w głębi jaźni[23]. W mistycyzmie plotyńskim transcendentna Jednia istnieje więc zarówno „poza”, jak „wewnątrz”. Dusza staje się sobą, w miarę jak oddala się od świata postrzegania zmysłowego i zbliża do wewnętrznego świata idei (νοῦς), w końcu wykraczając poza siebie i wnikając do Jedni „poza” sobą. W ekstatycznym doświadczeniu Jedni zanikają wszelkie różnice między duszą a Jednią. Po zespoleniu z Jednią człowiek stał się jednością

> skoro nie miał w sobie żadnej różnicy ani ze względu na samego siebie, ani z powodu rzeczy innych. I tak, nic się w nim nie poruszało, nie był obecny w nim zapał, nie była żądza czegoś innego, bo stanął na szczycie, a także ani rozum, ani myśl żadna, ani w ogóle on sam nie był obecny, jeżeli i to trzeba mówić, lecz doznał jakby porwania czy też uniesienia Bożego w spokoju i oto pozostaje w samotności oraz bez ruchu, bo swoją substancją nie odchyla się nigdzie ani też wokół siebie wiruje, lecz „stoi” całkowicie i stał się niejako spoczynkiem. Nie przebywa w dziedzinie piękna, lecz prześciga już nawet piękno, przekroczył już nawet krąg cnót… I oto życie bogów oraz Bożych i szczęsnych ludzi – poniechanie rzeczy innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika![24].

Wróćmy do Augustyna, który w pierwszym rozdziale swoich *Wyznań* wyraża plotyńskie pragnienie powrotu do źródła wszechrzeczy: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[25]. Podobnie plotyński w stylu jest opis mistycznego widzenia, jakie miał Augustyn w Ostii razem ze swą matką Moniką. Czytamy, że Augustyn i jego matka wznosili się „w górę” i „w głąb” duszy. Przeszli kolejno:

> wszelkie rodzaje bytów materialnych, jak też samo niebo, z którego słońce, księżyc i gwiazdy sieją blask na ziemię. I jeszcze wyżej wstępowaliśmy… Doszliśmy do naszych dusz i przekroczyliśmy je, aby dotrzeć wyżej, aż do krainy niewyczerpanej obfitości[26].

I przez chwilę dane im było posmakować rozkoszy niebios:

> [Przypuśćmy,] że przedłużyłby się ten stan i wygasłyby wszelkie inne wizje nieporównanie niższego rzędu, a ta jedna wizja porwałaby i wchłonęła widzącego, przenikając go radością, tak że wieczne życie byłoby zupełnie tym samym, czym dla nas była owa chwila zrozumienia, za którą tak tęskniliśmy. Czy nie takie jest znaczenie słów: „Wejdź do wesela Pana twego?”[27].

Augustyn więc znalazł Boga, który objawił mu się w głębi jego duszy. U Plotyna możliwość doświadczenia boskości przez duszę jest skutkiem starań pojedynczej osoby (choć nawet tam istnieje u samego szczytu poczucie „wdarcia się” Jedni)[28]. Natomiast u Augustyna jest to zasługa miłości Boga, wyrażająca się w jego staniu się człowiekiem, i obecności Ducha Świętego, który jest miłością w nas:

> Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się po świecie błąkałem i tam szukałem Ciebie, bezładnie chwytając rzeczy piękne, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą… Zawołałaś, krzyknęłaś, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim[29].

Możliwość powrotu do Boga nie wynika stąd, że Bóg wyłonił z siebie duszę. Bóg Augustyna stworzył bowiem świat z niczego. Świat stworzony jest więc dobry, ale nie dlatego, że stanowi emanację Boga. Człowiek jednak jest czymś jakościowo odmiennym od reszty stworzonego świata, gdyż został stworzony na obraz Boga (Rdz 1,27). Nawet upadek człowieka spowodowany jego nieposłuszeństwem nie zniszczył całkowicie tego obrazu: „Nie zgasła w nim pewna niby iskierka rozumu, w którym uczyniony jest na obraz Boży”[30]. Trudno się więc dziwić, że Augustyn znajduje w pamięci, woli i rozumie obraz boskiej Trójcy. To rozum umożliwia duszy uczestniczenie w boskości i stanie się tym, czym naprawdę jest, ponieważ pamięta ona, rozumie i kocha tego, który ją stworzył, antycypując w tym, co tu i teraz, to, czego w pełni doświadczy po śmierci: „Będzie ukryta w tajemnicy jego oblicza. Tak obficie Nim się napełni, że nie będzie miała skłonności do grzechu”[31].

W mistycznej teologii Augustyna przeplatają się, a może nawet pozostają w niezgodzie ze sobą, dwa rozumienia powrotnej drogi do Boga: z jednej strony jest to droga „wiedzy” (lub „niewiedzy”), a z drugiej droga miłosnego zespolenia. Na

pierwszej Boga poznaje się przede wszystkim rozumem, na drugiej – poprzez uczucia lub doznania. Jest to odbicie istniejącego w tradycji zachodniej napięcia między bezosobowym Absolutem neoplatońskim a osobowym Bogiem biblijnym: między Jednią, której dobro wyraża się w wiecznej emanacji stworzenia, a Bogiem, którego miłość znajduje wyraz w jego zaangażowaniu w dzieje człowieka, zwłaszcza przez stanie się człowiekiem w Jezusie. To napięcie między Bogiem, który jest w zasadzie nieczuły – wolny od cierpień cechujących życie ludzkie (i zapewne obojętny wobec nich) – a Bogiem wrażliwym, tak jak my zdolnym do uczuć i cierpień.

Z problemem tym chrześcijaństwo musiało się zmagać od chwili, gdy zapożyczyło od platonizmu ideę niecierpiętliwego Bóstwa[32]. Teologom chrześcijańskim zależało na takiej koncepcji Boga, który byłby wolny od niegodnych afektów pogańskich bogów, stał ponad rozwiązłością, żądzą, zazdrością i gniewem. Poza tym starali się uciec przed krytyką ze strony filozofów pogańskich, którzy wskazywali, że starotestamentowy Bóg jest niewiele lepszy od swoich pogańskich odpowiedników. Cesarz Julian Apostata (332–363) pytał: „Lecz jaki rodzaj naśladowania Boga jest czczony u Żydów? Złość, gniew, dzika zazdrość”[33].

Aby uniknąć krytyki filozofów i odeprzeć zarzut Marcjona, że starotestamentowy Bóg jest zły, niektórzy wczesnochrześcijańscy teologowie uznali gniew Boga za sprawiedliwy i za słuszne potępienie grzechu. W łacińskim traktacie *Recognitiones* (Rozpoznania) z początku III wieku czytamy:

> Filozofowie mówią, że Bóg się nie gniewa, ale nie wiedzą, co mówią. Gniew bowiem jest zły, gdy burzy umysł, przez co traci on zdrowy osąd. Lecz gniew, który karze

> nikczemnych, nie zaburza umysłu; aliści to, co nagradza dobrych i karze złych, jest jednym i tym samym afektem[34].

Gniew Boga, w przeciwieństwie do naszego gniewu, nie rozstraja umysłu. To samo dotyczy innych „negatywnych" afektów przypisywanych Bogu. Augustyn pisał więc:

> Bądźmy natomiast dalecy od myśli, że niepodlegająca cierpieniu natura Boga doznaje jakiegoś bólu. Jak zaś zazdrości On bez jakiejkolwiek zawiści, gniewa się bez jakiegokolwiek smutku, żałuje bez naprawiania jakiejkolwiek swojej winy, tak też jest cierpliwy bez żadnego cierpienia[35].

Niecierpiętliwość Boga przypominała, że choć jest on zdolny do wyrażania uczuć, nie powinniśmy uważać ich za podobne do swoich.

Zresztą koncepcja Boga, który nie doznaje żadnych uczuć, stanęła pod znakiem zapytania, gdy Bóg stał się człowiekiem. Bóg autentycznie cierpiący na krzyżu był bowiem głównym motywem chrześcijańskiej opowieści o odkupieniu. Teologowie uznali więc, że zagadnienie niecierpiętliwości Boga powinno znaleźć rozwiązanie w doktrynie chrystologicznej. Doprowadziło to nieuchronnie do jeszcze jednego paradoksu chrześcijańskiej idei Boga: Bóg nie tylko stał się człowiekiem, ale także cierpiał, nie cierpiąc.

Klucza do ewentualnego usunięcia tego paradoksu należało szukać w teorii o wzajemnym stosunku ludzkiej i boskiej natury w Jezusie Chrystusie, opracowanej wcześniej przez Cyryla z Aleksandrii. W rozdziale 2 pisaliśmy, że według Cyryla Jezus był zarówno Synem Boga, jak synem Marii. Ale Cyryl głosił

również, że boskość i człowieczeństwo Jezusa uczestniczyły wzajemnie w swoich przymiotach:

> Dlaczego możemy przypisać mu cierpienie i uważać go zarazem za niecierpiętliwego jako Boga? Otóż dlatego, że cierpienie należy do historii zbawienia, w której Bóg Słowo uznaje rzeczy cielesne za własne ze względu na niewysłowione zjednoczenie, a zarazem pozostaje poza cierpieniem, jeśli chodzi o własną naturę, albowiem Bóg jest niecierpiętliwy[36].

W ten sposób paradoks niecierpiętliwego Boga, który cierpiał, został sprowadzony do paradoksu osoby będącej zarazem Bogiem i człowiekiem.

Miłość w chłodnym klimacie

Złożone związki Boga, który nie potrafi cierpieć, z Bogiem, który cierpi, Boga filozofów z Bogiem biblijnym, bezosobowego Absolutu z osobowym Bogiem, Boga emanującego z Bogiem, który stwarza z niczego, i Boga transcendentnego znajdującego się „poza" światem z immanentnym, obecnym „w" nim, są przedmiotem rozważań syryjskiego myśliciela Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI wiek)[37]. Jego pisma zostały uznane za autorytatywne zarówno przez zachodnie, jak wschodnie chrześcijaństwo w dużej mierze dlatego, że ich autor podawał się za ateńskiego konwertytę, o którym Paweł wspomina w Dziejach Apostolskich (17,34). Stał się przeto znany jako „ojciec mistyki chrześcijańskiej".

Pseudo-Dionizy, podobnie jak Augustyn, był pod silnym wpływem neoplatońskiego emanatyzmu, zwłaszcza w postaci rozwiniętej przez Proklosa (ok. 410–485)[38]. Ale Bóg Pseudo-Dionizego był nie tylko Bogiem, który wyłonił z siebie świat, lecz także Bogiem, którego kochająca, boska natura przenikała całe stworzenie:

> Nie odbiegniemy wcale od prawdy, gdy odważymy się powiedzieć, że sam Sprawca wszystkich bytów przez swoją wszechobejmującą miłość, jednocześnie piękną i dobrą, w nadmiarze swojej kochającej dobroci wychodzi z siebie i rozciąga na wszystkie byty swoje opatrzności, jak gdyby ujarzmiony przez swoją dobroć, umiłowanie i miłość. I tak, dzięki swej ekstatycznej, nadsubstancjalnej mocy zstępuje w dół ze swego oddzielenia od wszystkiego i ponad wszystkim, by być tym, co jest wszystkim, zarazem nie zatracając nic ze swojej tożsamości[39].

A zatem Bóg, który jest dobrem i pięknem, wyłonił z siebie anioły, ludzi, zwierzęta, rośliny i w końcu rzeczy materialne. I to właśnie obecność jego dobroci, umiłowania i miłości we wszystkich rzeczach sprawiała, że wszystko pragnęło powrócić do niego. Pisał Pseudo-Dionizy:

> Sprowadźmy więc te wszystkie moce w jedno i powiedzmy, że istnieje jedna, prosta potęga, która poruszając się sama z siebie, jednoczy wszystko, poczynając od dobra aż do ostatniego z bytów i na powrót – od tego bytu poprzez wszystko do dobra, i która dokonując nieustannego obrotu od siebie, poprzez siebie i do siebie, zawsze w ten sam sposób powraca do samej siebie[40].

U Pseudo-Dionizego Boga poznaje się zarówno przez wiedzę, jak niewiedzę, zarówno przez afirmację, jak negację. Metoda wiedzy lub afirmacji odpowiadała pochodzeniu od Boga, a niewiedzy lub negacji powrotowi do Boga. Na poznanie przez afirmację pozwala obecność Boga we wszystkich rzeczach, które powstały wskutek jego aktu stworzenia, zwłaszcza tak jak to zostało objawione w Piśmie. Bóg jest więc poznawany przede wszystkim w procesie przejścia od jedności do Trójcy i we wcieleniu w Jezusa Chrystusa[41]. Poznaje się go też za pośrednictwem szeregu pojęć, które mogą zostać uformowane w umyśle, takich jak Dobro, Byt, Życie, Mądrość, Moc[42]. Bóg znany jest ponadto przez obrazy, powstające w trakcie zmysłowego postrzegania świata – właściwe mu postaci i organy, miejsca, w których żył, i szaty, które nosił, jego pożądania, bóle i złości, jego sny i czuwania, jego pijaństwa, a nawet przepicia[43]. W ten sposób Bóg może zostać poznany poprzez wielki łańcuch hierarchicznie uporządkowanych bytów, które zstępują od niego.

Jest to łańcuch narastającego zróżnicowania, od Jedni do coraz liczniejszej wielości. Można też dodać, że im niżej schodzimy po drabinie bytów, tym mniejsze zachodzi podobieństwo między rzeczami, które postrzegamy zmysłami albo poznajemy za pośrednictwem idei, a Bogiem, od którego pochodzą. Im wyżej natomiast wznosimy się po drabinie, wraz z malejącą wielorakością, tym większe jest podobieństwo między naszymi spostrzeżeniami lub naszymi ideami a ich boskim źródłem. Krótko mówiąc, wszystkie rzeczy są zarówno podobne, jak niepodobne do Boga, ale niektóre są podobniejsze od innych. Ponieważ Bóg jest immanentnie obecny w świecie, istnieje podobieństwo nawet między Nim a zwykłym robakiem, chociaż znacznie mniejsze niż to między Bogiem a ideą bytu i dobra. Pseudo-Dionizy pyta:

> Czyż bowiem Bóg nie jest bardziej życiem i dobrem niż powietrzem i kamieniem? I czy nie należy najpierw powiedzieć, że nie upija się i nie gniewa, niż to, że nie można Go ani nazwać, ani zrozumieć?[44].

Im dalej więc schodzimy, tym mniej podobne są nasze spostrzeżenia i idee do ich boskiego źródła.

Zarazem jednak afirmacje dotyczące Boga wymagają zaprzeczeń. Zstępującemu ciągowi afirmacji odpowiada wstępujący szereg zaprzeczeń, zaczynający się od negacji najbardziej nieodpowiednich atrybutów i zdążający do najmniej nieodpowiednich. Tak więc chociaż boskość jest immanentnie obecna w rzeczach postrzegalnych, Bóg nie jest podobny do żadnej z nich. Ostateczna przyczyna wszystkiego, co jest dostępne postrzeganiu zmysłowemu, sama nie jest postrzegalna. Innymi słowy, Bóg pozostaje poza światem przestrzeni i czasu[45]. Co więcej jednak Bóg jest poza tym, co może być postrzegane. Wszelkie idee Boga, które jest w stanie wytworzyć umysł, powinny być negowane i przekraczane. Droga negacji kończy się uświadomieniem sobie, że Bóg jest w jaźni i poza nią, poza poznaniem:

> Istnieje jednak najbardziej boska wiedza o Bogu, która wypływa z niewiedzy, z jedności przewyższającej umysł, kiedy intelekt wykracza poza wszystkie byty, a następnie porzuca również siebie i jednoczy się z promieniami najwyższej jasności, i wtedy i tam zostaje oświetlony przez niedającą się zbadać głębię mądrości[46].

Pseudo-Dionizy uważa więc, że fundamentalna rzeczywistość nie jest możliwa do opisania. Nawet zaprzeczenia trzeba zanegować, gdy dusza jednoczy się w miłosnej unii z Bogiem,

który jest poza bytem i dobrem, a nawet poza Trójcą i jednością. Według Pseudo-Dionizego

> nawet święci autorzy wybierali drogę wznoszenia się do Boga przez zaprzeczenie, podczas której dusza uwalnia się od przyrodzonych jej skłonności i przekracza każdy sposób pojmowania Boskości, od którego odległy jest Ten, co stoi ponad każdym rozumem i każdym imieniem, i każdą wiedzą – z którym na końcu tej drogi łączy się dusza w tym stopniu, w jakim jest do tego zdolna[47].

Bóg zatem przekracza zarówno afirmację, jak negację. Pod koniec swojej *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizy podsumowuje: „Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko”[48].

Tak wyglądała mistyczna teologia ukryta w Piśmie Świętym – a czasami nawet niespecjalnie ukryta. Pseudo-Dionizy odnalazł ją w doświadczeniu Mojżesza, który wszedł na górę Synaj i w końcu wstąpił „w prawdziwie mistyczną ciemność niepoznawalności i w tym zatracił wszelkie pojmowanie przez wiedzę i znalazł się w tym, co całkowicie niepojęte i niewidzialne”[49]. Zdaniem Pseudo-Dionizego mistyczna teologia była też obecna w doświadczeniu Pawła, który

> owładnięty boską miłością, współuczestnicząc w jej ekstatycznej mocy, mówi w natchnieniu: „Teraz zaś już nie żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. Mówi to w ekstatycznym porywie, jak prawdziwy kochanek, przeniknięty Boskością, który nie żyje już własnym życiem, lecz życiem

kochającego, życiem, które jest niezmiernym umiłowaniem[50].

Pseudo-Dionizy, podobnie jak Augustyn, zmierza do Boga dwiema zbiegającymi się drogami: rozumową i uczuciową, emocjonalną. Augustyn oddawał pierwszeństwo tej drugiej. Jego wpływ, a także uznanie starotestamentowej Pieśni Salomona za alegorię miłości między Bogiem a duszą oraz akcentowanie miłości Boga, którą wyraża ukrzyżowany Chrystus, zapewniły mistyce miłości poczesne miejsce w zachodniej teologii.

Jednakże u Pseudo-Dionizego, mimo że element uczuciowy jest obecny, dominuje rozumowe poznanie Boga (aczkolwiek przez „niewiedzę"). Kiedy więc w XII wieku zachodnia teologia zaczęła twórczo przyswajać schrystianizowany neoplatonizm Pseudo-Dionizego, jej rozwój poszedł dwoma torami. Z jednej strony, zgodnie z zachodnim zwyczajem akcentowania miłości, Pseudo-Dionizego interpretowano jako mistyka, dla którego miłość ma największe znaczenie. Z drugiej strony, pod wpływem Pseudo-Dionizego rozwinęła się na Zachodzie tradycja mistyki intelektualnej.

Za przykład pierwszego nurtu może posłużyć anonimowy czternastowieczny przekład angielski *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego, zatytułowany *Denis's Hidden Theology*, oraz *Chmura niewiedzy* tegoż autora. W pierwszej książce miłość przekracza poznanie, a ciemność niewiedzy poza poznaniem jest teraz doświadczeniem boskiego uczucia. W tym miejscu do etapu niewiedzy, o którym mówi Pseudo-Dionizy, dołącza miłość. Oderwany od czynności umysłowych, „Mojżesz, doznając w samotności swego uczucia… wstąpił sam w ciemność niepoznawalności, ciemność, która jest prawdziwie ukryta"[51]. Dopiero gdy pozbędziemy się zarówno

spostrzeżeń, jak idei, będziemy mogli „wznieść się ponad swym rozumem do substancji poza wszelkimi substancjami, do światła boskiej ciemności”[52]. Bóg przeto powinien być poznawany mistycznie nie przez rozumową część duszy, lecz przez jej wyższą, afektywną część. W *Chmurze niewiedzy* czytamy: „Miłość może Go [Boga] uchwycić i utrzymać, ale myśl nigdy”. Wszelkie rozważania musimy odrzucić i spowić je

> chmurą zapomnienia. Wstępuj wyżej, dzielnie i ochoczo w pobożnym i słodkim poruszeniu miłości i usiłuj przebić ciemność, która jest ponad tobą. Uderzaj w tę nieprzeniknioną chmurę niewiedzy wyostrzonym grotem płomiennej miłości[53].

Tradycyjna zachodnia mistyka miłości miała charakter chrystocentryczny i trynitarny. Potwierdzała też pogląd, że zjednoczenie z Bogiem jest nie tyle owocem usilnych starań mistyka, ile w ostatecznym wyniku skutkiem łaski Bożej. Tak więc na przykład w najbardziej znanym z angielskich tekstów mistycznych, *The Scale of Perfection* (Drabina doskonałości) Waltera Hiltona (zm. 1396), znajdujemy charakterystyczną dla Pseudo-Dionizego koncepcję powrotu do Boga. U Hiltona dominuje w niej zjednoczenie duszy z Bogiem w miłości i jest ona na wskroś schrystianizowana:

> Trzeci stopień kontemplacji, najwyższy, jaki możemy osiągnąć w tym życiu, obejmuje zarówno wiedzę jak miłość; to znaczy polega na poznaniu Boga i miłowaniu go w sposób doskonały. Można to osiągnąć, gdy dusza z powrotem stanie się obrazem Jezusa i zostanie wypełniona wszelkimi cnotami. Wówczas to zostaje obdarzona łaską, odrywa się od wszelkich ziemskich

> i cielesnych doznań, a także od wszystkich jałowych myśli i rozważań nad rzeczami stworzonymi i zostaje wyrwana z okowów swych cielesnych zmysłów. Wtedy łaska Boża oświeca umysł, aby mógł on ujrzeć całą prawdę – czyli Boga – oraz rzeczy duchowe w nim z delikatną, słodką, płomienną miłością. Dokonuje się to w sposób tak doskonały, że dusza na chwilę jednoczy się z Bogiem w miłosnej ekstazie i upodabnia się do obrazu Trójcy… Ilekroć dusza jednoczy się z Bogiem w tej miłosnej ekstazie, Bóg i dusza nie są już dwoma bytami, lecz jednym, aczkolwiek nie pod względem natury, lecz ducha. W tym zjednoczeniu dochodzi do prawdziwych zaślubin duszy z Bogiem, które nigdy nie zostaną zerwane[54].

W powyższym fragmencie Hilton podkreśla, że dusza i Bóg, tak jak w akcie ludzkiego zespolenia płciowego, stają się jednym, ale tylko na czas miłosnej ekstazy i nie w sposób istotny. W mistyce miłości następuje więc doświadczenie jedności, która jest mimo wszystko dwoistością. To potwierdzenie, że z teologicznego punktu widzenia nie ma mowy o aktualnej jedności istotowej Boga i jednostkowej jaźni, chociaż dusza w swojej głębi może doznawać uczucia boskiej jedności. Wynika to z podstawowej zasady doktryny chrześcijańskiej, według której Bóg, jako stwórca wszechświata *ex nihilo*, jest w ostatecznym wyniku transcendentny wobec swego stworzenia.

Rozważania o „duchowych zaślubinach” pokazują również, że mistyczna unia duszy z Bogiem może przekroczyć granicę, za którą Bóg staje się przedmiotem cielesnego pożądania. Zwłaszcza wśród mistyczek do zjednoczenia duszy z Bogiem dochodziło zarówno w głębi duszy, jak ciała – było to miłosne obcowanie duchowe i fizyczne. Na przykład trzynastowieczna

mistyczka Hadewijch z Antwerpii tak pisała o swej wizji Chrystusa, której doznała w kościele o świcie w zielonoświątkową niedzielę:

> Przyszedł w postaci i odzieniu Mężczyzny, tak jak wówczas, gdy pierwszy raz ofiarował nam swoje ciało; wyglądał jak człowiek i mężczyzna, wspaniały i piękny, o cudownym obliczu. Podszedł do mnie z taką pokorą jak każdy, kto należy do kogoś innego. Potem oddał mi się w formie sakramentu… Później sam podszedł do mnie, wziął mnie całą w ramiona i przycisnął do siebie; a wszystkie me członki czuły jego szczęśliwość, w zgodzie z pragnieniami mego serca i moją ludzką naturą. Byłam przeto zewnętrznie spełniona i pełna bezgranicznego zachwytu[55].

Jak stać się Bogiem

Jeśli przekład pism Pseudo-Dionizego na łacinę przez Jana Szkota Eriugenę (ok. 810 – ok. 877) skierował chrześcijaństwo zachodnie na cokolwiek wyboistą drogę do mistyki miłości, podążało ono także innym, znacznie gładszym gościńcem do mistyki intelektualnej. Był to wynik przyswojenia myśli Pseudo-Dionizego przez niemieckiego teologa Alberta Wielkiego (ok. 1200–1280), z którego pism czerpała spekulatywna mistyka niemiecka mistrza Eckharta (ok. 1260–1327) oraz jego kontynuatorów: Johanna Taulera (ok. 1300–1361), Henryka Suzy (ok. 1295–1366) i anonimowego autora dzieła *Theologia Germanica* (koniec XIV wieku)[56].

Podczas gdy mistyka miłości głosiła „jedność w różnorodności" między Bogiem a duszą, mistyka rozumu zawsze skłaniała się do tezy o substancjalnej tożsamości Boga i duszy kosztem ich istotowej różnicy. Nawet jeśli Eckhart nie neguje, że miłość może odgrywać pewną rolę, jego mistyka ma zdecydowanie charakter intelektualny i wydaje się wyrażać absolutną tożsamość duszy z Bogiem. Albowiem zarówno Bóg, jak dusza mają udział w tej samej „głębi" (*grunt*): „Zaiste, jesteś Bogiem ukrytym (Iz 45,15) w głębi duszy, tam gdzie głębia duszy i głębia Boga stanowią jedną głębię"[57]. Według Eckharta na tym polega prawda kryjąca się za powierzchownym znaczeniem Pisma Świętego. Filozofia i Pismo są zgodne ze sobą, ponieważ Mojżesz, Chrystus i filozofia głosili to samo.

Aby jednak to pojąć, musimy przybliżyć Eckhartiańskie rozumienie neoplatońskiego wyłaniania się z Jedni (lub „głębi") i powrotu do niej. Według Eckharta emanacja obejmuje dwa jednoczesne procesy. Pierwszy polega na wewnętrznym wyłanianiu się z Jedni Trójcy Świętej. Jednia tworzy tu coś, co jest takie samo jak ona: „Dlatego też – wyjaśniał Eckhart – formalna emanacja Osób boskich jest rodzajem wewnętrznego wrzenia [*bullitio*], a przeto trzy Osoby są wprost i całkowicie jedną"[58]. Zarazem bóstwo w trakcie kipienia [*ebullitio*] wyłania z siebie świat poprzez wieczne Słowo: „Ojciec z całą swoją mocą wypowiada Syna, a w Nim – wszystkie rzeczy"[59]. To wyłanianie z boskości świata w procesie kipienia, za pośrednictwem wiecznego Logosu, drugiej osoby Trójcy, stwarza możliwość powrotu do Jedni. Wszystkie rzeczy stworzone – głosi Eckhart – „wołają o powrót do miejsca, z którego wyszły. Całe ich życie, cały ich byt stanowią wołanie i spieszne dążenie ku temu, z czego wyszły"[60].

Powrót do Boga jest zwierciadlanym odbiciem procesu wyłaniania się z Boga. Dokonuje się w trzech etapach.

Pierwszym jest praktykowanie odosobnienia (*Abgeschiedenheit*) będącego najwyższą cnotą, wyższą nawet od pokory, miłości i miłosierdzia. Dla Eckharta „odosobnienie" jest „nieporuszonym trwaniem ducha… na podobieństwo góry z ołowiu, której nie może poruszyć słaby wiatr"[61]. Po drugie, praktykowanie odosobnienia umożliwia najwyższe zjednoczenie z Bogiem, bo dzięki niemu dusza staje się podatna na boskie oddziaływanie. Konkretniej mówiąc, odosobnienie umożliwia uczestniczenie duszy w boskim *bullitio*. Ponieważ *bullitio* dokonuje się w boskiej głębi, może też dokonywać się w duszy, która wszak dzieli z Bogiem tę głębię. Znaczy to, że właśnie w głębi duszy Ojciec rodzi Syna i jest tożsamy z Duchem Świętym, który pochodzi od nich obu.

> Ojciec rodzi w wieczności swego Syna podobnego sobie… Powiem więcej jeszcze: zrodził On Go w mojej duszy. Nie tylko jest ona u Niego, tak jak On jest u niej jako do niej podobny, lecz jest w niej i Ojciec, rodzi swego Syna w duszy w ten sam sposób, jak rodzi go w wieczności[62].

Ujmując rzecz nieco inaczej, można powiedzieć, że według Mistrza Eckharta Syn jest prawdziwym obrazem Boga, podobnie jak dusza. Tak więc obraz Boga w Trójcy Świętej (Syn, który jest boskim rozumem) jest również substancjalnie obecny w obrazie Boga w duszy (rozumie ludzkim).

Trzeci etap powrotu do Boga to przenikanie do boskiej głębi nawet poza Trójcą. Mistrz Eckhart oświadcza, że „iskierce duszy", która odrzuca wszystkie rzeczy stworzone, nie wystarcza Ojciec ani Syn, ani Duch Święty. Pragnie „samego tylko Boga w Jego nagości". Nie wystarcza jej nawet „prosty, milczący byt Boży", chce „wiedzieć, skąd on pochodzi, chce przeniknąć do prostej Głębi, do milczącej pustyni, do której

nigdy nie miała wglądu ani odrębność, ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty”[63]. Świadomość świata, samego siebie, a nawet Boga zostaje tu przekroczona w niezróżnicowanej Jedności, w której nie da się wyróżnić ani Boga, ani duszy. Bóg i dusza są jednym: „Między takim człowiekiem a Bogiem nie tylko że nie ma różnicy, ale nie istnieje nawet wielość. Jest tu tylko «jeden»”[64].

Dwudziestego siódmego marca 1329 roku papież Jan XXII potępił dwadzieścia osiem twierdzeń Mistrza Eckharta, uznając je za heretyckie lub podejrzane o herezję. Eckhart – czytamy w papieskiej bulli – „został sprowadzony na manowce przez Ojca Kłamstwa, który często przybiera postać anioła światłości, aby zastąpić światło prawdy mroczną i odrażającą ciemnością zmysłów”[65]. Podstawą papieskiego potępienia był zarzut, że Eckhart zasypał przepaść między stwórcą a stworzeniem, zwłaszcza w twierdzeniu, że ludzie mogą stać się synami Boga. Pozornie Mistrz Eckhart nie mówił nic innego niż to, co jest w Nowym Testamencie: że Słowo Boże dało chrześcijanom „moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1,12), że są oni „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1,4) i że Bóg przeznaczył ich „dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,5). Pozostawał też w zgodzie z tradycją greckiego i łacińskiego chrześcijaństwa, w myśl której Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Czerpał właśnie z tej tradycji, pisząc, że nie ma istotowej różnicy między synostwem Chrystusa a synostwem człowieka wierzącego. Znaczyło to, że wierzący ma boską naturę. Czemu więc poglądy Mistrza Eckharta uznano za heretyckie?

Chodziło o to, że w jego czasach większość teologów pod wpływem Tomasza z Akwinu odrzucała już stanowisko, że człowiek i bóstwo mają pokrewną naturę. Według Akwinaty człowiek wierzący uczestniczy w Bogu – staje się „bogiem” – nie

za sprawą natury, lecz łaski. Tylko dzięki łasce wierzący staje się tym, kim Syn był za sprawą natury. Dusza może więc partycypować w boskości, ale jednocześnie zachowuje swój stworzony charakter. Uczestnictwo w boskości jest procesem, który zaczyna się w tym życiu i osiąga spełnienie po śmierci, w tak zwanej wizji uszczęśliwiającej. Ale jest to tylko uczestnictwo w Bogu, a nie tożsamość z nim. Tomasz pisze, że dar łaski

> przewyższa wszelką zdolność natury stworzonej, gdyż nie jest niczym innym, jak pewnego rodzaju uczestniczeniem w naturze Bożej, przewyższającej wszelką inną naturę. Dlatego jest czymś niemożliwym, aby jakieś stworzenie było sprawcą łaski. Jak niemożliwością jest, by cośkolwiek oprócz ognia mogło zapalać, tak samo konieczną jest rzeczą, aby sam tylko Bóg mógł przebóstwiać, dopuszczając do współudziału w naturze boskiej drogą pewnego uczestnictwa przez podobieństwo[66].

Ponieważ po śmierci Tomasza z Akwinu jego nauka zdominowała zachodnią teologię, doktryna „przebóstwienia” (w Eckhartiańskim znaczeniu tożsamości duszy i Boga) znikła z głównego nurtu, a przebóstwienie znalazło się na marginesie rozważań teologicznych[67].

Stało się natomiast zasadniczym pojęciem w tradycji wschodniej (prawosławnej). Wynikało to stąd, że w tradycji tej centralne miejsce zajmowały pisma Pseudo-Dionizego. Za Pseudo-Dionizym Wschód głosił, że negatywne poznanie Boga (przez niewiedzę) jest wyższym rodzajem poznania niż poznanie przez afirmację. Przyjęto tu również definicję przebóstwienia sformułowaną przez Pseudo-Dionizego, który pisał, że przebóstwienie, czyli theosis (*θέωσις*) „oznacza – na ile

to możliwe – asymilację z Bogiem i zjednoczenie z Nim”[68]. Stało się ono głównym przedmiotem zainteresowania tradycji prawosławnej, gdy grecki teolog Maksym Wyznawca (ok. 580–662) rozwinął koncepcję przebóstwienia, przeciwstawiając je Wcieleniu Boga w Chrystusa. Według niego „ogołocenie się” przez Boga i stanie się skończonym człowiekiem umożliwiło „wypełnienie się” przez człowieka nieskończonym Bogiem. Taki cel wyznaczył Bóg nie tylko człowiekowi, lecz całemu stworzeniu[69]. Chodziło o przywrócenie podobieństwa do Boga, utraconego wskutek upadku Adama.

U Maksyma Wyznawcy przebóstwienie jest po części konsekwencją dążenia człowieka wierzącego do życia w miłości Boga i bliźniego. W człowieku jednak nie ma nic wrodzonego, co pozwalałoby mu współuczestniczyć w boskiej naturze. W ostatecznym wyniku może on to zawdzięczać tylko łasce Bożej. Podczas powrotu do Boga Chrystus wpaja wierzącemu człowiekowi, by pragnął go całym sobą. Ale konieczny jest jeszcze jeden krok:

> On w końcu sprawia, że znowu wracamy na sam szczyt rzeczy boskich, jakim jest Ojciec światłości, i stajemy się uczestnikami boskiej natury przez łaskę Ducha Świętego. Przez nią mianowicie jesteśmy dziećmi Bożymi nienaruszenie noszącymi samego sprawcę jego daru, Ojca i Syna w nieograniczonej jego naturze[70].

Bóg i człowiek podążają tą samą drogą, tyle że w przeciwnych kierunkach. Wcielenie się Boga (bez utraty przezeń boskości) w człowieka umożliwia ubóstwienie człowieka (bez utraty przez niego miana stworzenia). To oznacza jedność w różnorodności, a nie tożsamość Boga i duszy. Boskość i człowieczeństwo przenikają się w człowieku

wierzącym, podobnie jak współistniały w Chrystusie, ale (zgodnie z definicją przyjętą na soborze chalcedońskim) nie mieszają się, nie zmieniają, nie rozdzielają się i nie rozłączają. Takie przebóstwienie następuje również w sposób liturgiczny w Eucharystii. W sakramencie chleba i wina komunikanci stają się „bogami przez przysposobienie dzięki łasce, albowiem cały Bóg w zupełności ich wypełnia i nie pozostawia w nich żadnej części pozbawionej swojej obecności”[71].

Jedność w różnorodności między Bogiem a duszą w teologii Maksyma Wyznawcy została ugruntowana przez jego koncepcję miłości między Bogiem a duszą, nie tyle w czasie powrotu do Boga, ile w apogeum tego powrotu. „Miłość” i „niewiedza” zbiegały się, a droga uczuciowa splatała się z intelektualną. Maksym więc opisywał etapy powrotu do Boga, posługując się metaforą szabatu. W pierwszym etapie „szabat” oznacza wolność duszy od nierozumnych namiętności, duszy, która wyzbyła się grzechu dzięki praktykowaniu cnót. W następnym „szabaty” oznaczają wolność duszy, która wyzwoliła się z przywiązania do świata rozumu. W ostatnim stadium „szabat szabatów” oznacza ostateczny spokój przebóstwionej duszy, który polega na przylgnięciu do Boga „przez ekstatyczną miłość [do niego] oraz bezruchową wizję przy pomocy teologii mistycznej”[72].

Największy wkład Maksyma w koncepcję Boga polegał właśnie na tym systematycznym zestawianiu przebóstwienia z Wcieleniem. Nie przysłużyło się to jego karierze. Znalazł się w wirze teologicznego i politycznego sporu, który można nazwać bizantyńskim we wszystkich znaczeniach tego słowa[73]. Jako zagorzały zwolennik definicji chalcedońskiej dotyczącej dwóch natur (ludzkiej i boskiej) w Chrystusie pryncypialnie nie zgadzał się z tymi, którzy, uznawszy w zasadzie chalcedońskie rozstrzygnięcie, próbowali

udobruchać stronników „jednej natury” i głosili, że w unii dwóch natur istnieje tylko jedna zasada działania i „jedna wola”. Maksym uważał, że koncepcja „jednej natury” ma dalekosiężne konsekwencje: w pełni wcielony Chrystus musiał się odznaczać całkowicie ludzką wolą. Kiedy więc Chrystus oświadczał w ogrodzie Getsemani: „Nie moja, lecz twoja wola niech się spełni” (Mt 26,39, tłumaczenie autora), przeciwstawiał swą ludzką wolę woli boskiej.

Do 662 roku Maksym właściwie samotnie bronił w mowie i piśmie doktryny dioteletyzmu (dwóch rodzajów woli Chrystusa). Tego roku w Konstantynopolu stanął przed sądem pod zarzutem herezji. Po wyroku skazującym pozbawiono go dwóch heretyckich „narzędzi”: wyrwano język i obcięto prawą rękę. W tym stanie został wystawiony na widok publiczny we wszystkich dzielnicach miasta, a potem zesłany do Lazyki (tereny dzisiejszej Gruzji). Nie dożył III soboru konstantynopolitańskiego (szóstego soboru powszechnego) w latach 680–681, na którym jego dioteletyzm ogłoszono w końcu doktryną obowiązującą: „Wielbimy dwie wole (θελήματά) i działania (ένεργείας) odnoszące się do natur, razem dążące do zbawienia rodzaju ludzkiego”[74].

Sufizm

Neoplatonizm dał również filozoficzne podstawy islamskiej koncepcji transcendentnego Boga, mającego zarazem charakter immanentny. Mimo że w islamie występuje całkowicie transcendentne bóstwo, „zupełnie inne” od swego stworzenia, pod wpływem neoplatonizmu islamski mistycyzm (sufizm) skłaniał się niekiedy do tezy o tożsamości między Allahem a głębią jaźni. Perscy mistycy Bajazyd Bastami (zm. 874/875 lub

878/879) i Mansur al-Halladż (ok. 852–922) to typowi wyraziciele dążenia do zatarcia granicy między jaźnią a Bogiem. U Bastamiego neoplatoński powrót do Jedni łączy się z wniebowstąpieniem Mahometa – o czym mówi tradycja islamska, opierając się na Koranie (17,1). „Musisz wyzwolić się od swojej twojości, biorąc przykład z mojego Umiłowanego [Mahometa]" – oznajmił Allah Bastamiemu[75]. Była to droga do niezróżnicowanej jedności. Bastami tak opisywał swe przeżycie mistyczne:

> Pewnego razu uniósł mnie, postawił przed sobą i rzekł: „O, Bajazydzie, zaprawdę moje stworzenie pragnie cię ujrzeć". Odparłem: „Przystrój mnie swą Jednością, oblecz mnie w siebie i unieś mnie do swojej Jedności, aby widząc mnie, Twoje stworzenie rzekło: Ujrzałem Cię i Ty będziesz Tym, a mnie nie będzie tam wcale"[76].

Doświadczenie to stało się punktem wyjścia doktryny o roztopieniu się, zatraceniu w Bogu (*fanā´*).

Hasłu Bastamiego: „Chwała mi, jakże wielka jest moja chwała" odpowiadało u Halladża zawołanie: „Jam jest prawdą". Mówienie o Bogu w „pierwszej osobie" znacznie wykraczało poza zatracenie się w Bogu i wydawało się deklaracją własnej boskości. Z teologii Halladża wynikała radykalna wersja koncepcji, zgodnie z którą Bóg stworzył człowieka na swój obraz, czyli tchnął w niego boskiego ducha. Dlatego Bóg rozkazał aniołom: „Oddajcie pokłon Adamowi" (Koran 2,34). Było to przebóstwienie człowieka nie tyle przez jego uczestnictwo w Bogu, ile za sprawą uczestnictwa Boga w nim. Według Halladża Bóg i człowiek są zasadniczo tożsami:

> Chwała Temu, którego ludzka natura objawiła
> Tajemnicę Jego przenikającej boskiej światłości
> I który wprost ukazał się w swoim stworzeniu
> Pod postacią spożywającego i pijącego[77].

Wielu prawowiernym muzułmanom koncepcja ta zbytnio przypominała pogardzaną chrześcijańską naukę o Wcieleniu, aby mogli ją zaakceptować. Chociaż Halladż bronił się, że mówi tylko o przenikaniu umiłowanego (Boga) w miłującym (Halladż) i o ich duchowej bliskości, w 922 roku stanął przed sądem w Bagdadzie pod zarzutem (między innymi) „inkarnacjonizmu". Został wychłostany, a potem ukrzyżowany. Ścięto mu głowę, jego zwłoki spalono, a prochy rozsypano w rzece Tygrys. Nikt nie mógł mieć wątpliwości, że islamski Bóg ma ściśle transcendentny charakter, a mistyczna idea zasadniczej jedności bóstwa i duszy ludzkiej jest herezją.

Perski teolog al-Ghazali (ok. 1058–1111) połączył transcendentnego Boga Koranu z immanentnym Bogiem filozofów, tworząc kompromisową doktrynę o jedności w różnorodności między Bogiem a jaźnią. Al-Ghazali znał dobrze tradycję tożsamości duszy i Boga, zwłaszcza że znalazła ona wyraz w pismach al-Halladża i Bastamiego. Tacy mistycy – pisał – osiągnąwszy stan niezróżnicowanej jedności z Bogiem

> znajdują się w stanie upojenia, który ogranicza ich rozum i czyni bezsilnymi. W tym stanie jeden z nich powiedział: „Jestem Prawdą", a inny wyraził się: „Jak wielka jest moja chwała", trzeci natomiast stwierdził: „Pod tym płaszczem jest tylko Bóg"[78].

Jednakże według al-Ghazalego z doświadczenia niezróżnicowanej jedności nie wynikało, że między jaźnią

a Bogiem istnieje prawdziwa i zasadnicza tożsamość. Tak jak słowa kochanków w stanie upojenia nie powinny być publicznie ujawniane, tak samo kiedy „upojna" ekstaza mistyków wygasa i wraca im rozum, uświadamiają oni sobie, że nie była to rzeczywista tożsamość, lecz tylko jej złudzenie. „Podobny przypadek dotyczy ślepo zakochanego, który w przypływie miłości mówi: «Jestem tym, kogo kocham, a ten, kto mnie kocha, staje się mną». Taki stan – ciągnie autor – w porównaniu z tym, kto jest zanurzony w jedności, jest zwany *ittiḥād* [zespolenie] jako hiperbola językowa, chociaż prawdziwa nazwa powinna brzmieć «ograniczenie do Jedności» [*tawḥīd*]"[79].

Jakkolwiek więc w apogeum doświadczenia Boga może dochodzić do utraty świadomości przez jaźń, o prawdziwej i zasadniczej tożsamości nie może być mowy. Chodzi raczej o to, że mistycy uczestniczą w boskiej wiecznej głębi bytu, skąd wyłoniły się wszystkie nietrwałe i przemijające rzeczy. Stosunek jedności w różnorodności między Bogiem a duszą to odbicie stosunku między Bogiem a resztą wszechświata. Wielość jest identyczna z Jednym w takiej mierze, w jakiej jest on ostatecznym źródłem jej bytu, ale różni się od niego o tyle, o ile (rzeczywiście) wyłoniła się z niego. Mistycy wiedzą, że

> nie ma innego istnienia oprócz Boga i że wszystkie rzeczy obracają się w proch z wyjątkiem jego Oblicza [Koran 28,88]… każda inna rzecz niż On, ujęta w swojej istocie i jako taka, jest czystym niebytem. Tymczasem jeśli uwzględnimy oblicze, dzięki któremu istnienie jest przekazywane, poczynając od Pierwszego, widzimy je jako istniejące nie w swojej istocie, lecz dzięki obliczu tego, kto przekazał istnienie tak, że naprawdę istnieje tylko oblicze Boga[80].

Krótko mówiąc, wszystko w hierarchii bytów jest Bogiem i nim nie jest. Jest Bogiem o tyle, o ile istnieje, gdyż uczestniczy w jego bycie. A nie jest Bogiem, bo nie może istnieć samodzielnie.

W tradycji islamskiej, podobnie jak w chrześcijańskiej, mistyka intelektualna często splatała się z mistyką miłości. Widać to zwłaszcza u perskiego poety i filozofa Dżalaluddina Rumiego (1207–1273). W jego prozie i poezji tożsamość duszy i Boga polega na jedności w różnorodności. Zatracenie się duszy w Bogu (*fana´*) porównywane jest do roztopienia się kochającego w ukochanej. Na przykład:

> Tak zatraciłem się w tobie, że jestem pełen ciebie od stóp do głów. Nic oprócz imienia nie pozostało z mego słodkiego żywota. W moim życiu, jakże słodkim, nie ma nic prócz ciebie. Rozpłynąłem się niby ocet w oceanie miodu[81].

W kategoriach, którymi się tu posługujemy, można to nazwać przekładem podstawowej tezy islamskiego monoteizmu – „Nie ma boga prócz Boga” – na platońskie twierdzenie: „Nie ma rzeczywistości oprócz tego, co rzeczywiste”. Taki zabieg pozwala inaczej zinterpretować domniemane roszczenia al-Halladża do boskości. To nie al-Halladż, lecz Bóg, który był w nim, powiedział: „Jestem Bogiem”. A zatem, pisał Rumi, „oprócz Niego [Boga] nic nie istnieje. Halladż zatracił się w nim, przeto były to słowa Boga”[82]. W ten sposób transcendentny Bóg objawia się w głębinach jaźni:

> O, duszo moja, szukałem od kresu po kres: nie ujrzałem w tobie nic prócz Umiłowanego;
> Nie nazwij mnie niewiernym, duszo moja, gdy powiem, że tyś sama jest Nim[83].

Kabała

Mistyka chrześcijańska koncentrowała się na objawieniu Boga w postaci Chrystusa, natomiast muzułmańska na objawieniu Boga w słowach Koranu. Również w mistyce żydowskiej Bóg odkrywany w głębi jaźni był Bogiem objawionym na kartach Tory (czyli pierwszych pięciu ksiąg hebrajskiej Biblii). W mistyce chrześcijańskiej i islamskiej neoplatonizm służył do mistycznej interpretacji, odpowiednio, Chrystusa i Koranu. Żydowscy mistycy również odczytywali Pismo Święte przez neoplatońskie okulary. Mistyka żydowska, podobnie jak większa część neoplatońskiej mistyki chrześcijańskiej i islamskiej, od czasu kastylijskiej kabały z końca XIII wieku starała się wyjaśnić istnienie wielości w świetle jej pochodzenia z Jedni; zajmowała się też kwestią, jak się ma bezosobowa Jednia do osobowego Boga Tory.

U podstaw kabały leżała doktryna emanacji. W neoplatońskiej wersji emanacji Jednia wyłania z siebie świat, natomiast zgodnie z doktryną kabalistyczną (analogiczną do tej, którą znajdujemy u Mistrza Eckharta) proces emanacji zachodzi również w obrębie samej rzeczywistości absolutnej. *Ein Sof* (Nieskończony), czyli absolut, wykształcił wolę, aby objawić się nam w dziesięciu emanacjach (*sefirot*). W podstawowym komentarzu kabalistycznym do Tory, pochodzącym z końca XIII wieku *Sefer ha-Zohar* (Księga światłości) i zwanym krótko *Zohar*, czytamy:

> Na początku, gdy zaczęła działać wola Króla [*Ein Sof*], wyrył on znaki w opromieniającej go niebiańskiej aurze. Tam, w dziedzinie najbardziej ze wszystkich ukrytej, z tajemnicy Nieskończonego, *Ein Sof*, wydobył się mroczny

płomień, jakoby tuman tworzącej się bezkształtnie mgły[84].

Tym mrocznym płomieniem była pierwsza sefira zwana *Keter* (korona), będąca przeobrażeniem pełności bytu w nicość. To z tej nicości kolejno wyłoniło się pozostałe dziewięć *sefirot* (i świat). Tak oto neoplatońska doktryna emanacji została połączona z nauką o stworzeniu przez Boga świata z niczego.

Z *Keter* wyłoniła się *Chochma*, pierwotny byt rzeczywiście istniejący, utożsamiany z boską mądrością. Mądrość, czyli wewnętrzny umysł Boga, wydaje następnie z siebie *Binę*, czyli zrozumienie. *Bina* i *Chochma* reprezentują też żeński i męski biegun w obrębie bóstwa. Bieguny te znalazły swe odzwierciedlenie w stworzeniu każdej duszy ludzkiej zgodnie z Księgą Rodzaju (1,27): „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę". *Bina* funkcjonuje jak łono, z którego wyłania się siedem pozostałych *sefirot* osoby boskiej. Najpierw *Chesed*, czyli łaska, miłosierdzie Boga, potem jej przeciwieństwo, *Gewura*, czyli ten aspekt osoby boskiej, przed którym drżymy – gniew Boga i jego władza sądzenia. Zło narodziło się z *Gewury*, ciemnej i negatywnej zasady w Bogu. Dlatego zło w świecie nie jest niezależnie od Boga, ale stanowi wynik nierównowagi w nim samym.

W środku świata *sefirot* z *Chesed* i *Gewury* wyłoniła się szósta sefira, *Tiferet* (piękno). Reprezentuje ona właściwą równowagę między *Chesed* a *Gewurą* w osobowym Bogu biblijnym. Tym samym osobowy Bóg biblijny zostaje umieszczony poniżej bezosobowego absolutu, z którego powstało wszystko. Ten osobowy Bóg „ucieleśnia" też przeciwstawne i sprzeczne atrybuty transcendentnego Boga biblijnego – boskie miłosierdzie i władzę sądzenia, które budzą w nas zarówno lęk,

jak miłość. Jest to osobowy Bóg, którego powinniśmy naśladować. Walka wewnątrz bóstwa, której celem jest osiągnięcie pożądanej równowagi między miłością a gniewem, miłosierdziem a sprawiedliwością, znajduje swe odbicie zarówno we wszechświecie, jak i w życiu człowieka. Dwie następne sefiry *Hod* (chwała) i *Necach* (wytrwałość), będące źródłem proroctw, są drogami, którymi boska energia płynie do dziewiątej, *Jesod* (fundament).

Jesod reprezentuje zespolenie wszystkich boskich (męskich) sił ponad nią i jednoczy się z ostatnią (żeńską) sefirą zwaną *Malchut* albo *Szechina*. Jest to połączenie niebiańskiego oblubieńca z niebiańską oblubienicą. Gershom Scholem podsumowuje:

> Dziewiąta sefira *Jesod*, z której wszystkie *sefirot* wyższe… spływają do *Szechiny*, pojmowana jest jako siła płodząca, stwórcza, będąca tajemnym „życiem wszechświata". Z jej głęboko ukrytego „podłoża" wypływa – w akcie mistycznego płodzenia – życie Boga[85].

Ta sefirocka struktura powtarza się w duszy ludzkiej, podobnie jak w Torze i w całym świecie. Najogólniej mówiąc, to dzięki sefirockiej budowie dusza może wrócić do Boga. Kabalistyczny powrót do boskości odbywa się więc drogą sefirocką. Miłość między boskim oblubieńcem (*Jesod*) i boską oblubienicą (*Szechina*) obrazuje miłość między Bogiem a jednostkową duszą. Tak jak w wypadku mistyki islamskiej i chrześcijańskiej, żydowska mistyka miłości splata się z mistyką intelektualną. Pisze o tym Arthur Green:

> Według *Zoharu* więź z Bogiem ma charakter erotyczny, bez względu na to, czy chodzi o kabalistyczną więź z Bogiem za

pośrednictwem Tory, o związek *Szechiny* jako boskiej oblubienicy z wyższymi od niej „męskimi” sefirami, czy o nieliczne ustępy, w których Mojżesz staje się bohaterem kabalistycznym i sam poślubia *Szechinę*, łącząc się z Bogiem jako mężczyzna. Kontemplacyjne i erotyczne cechy więzi z Bogiem to tylko odmienne sposoby przedstawienia tej samej rzeczywistości, których nie sposób od siebie odróżnić[86].

Dziesiąta sefira, *Szechina*, jest biernym naczyniem dla wszystkich męskich sił wyższych od niej, ale zrodziła też wszystkie światy znajdujące się pod nią i jest immanentnie w nich obecna. Można by powiedzieć, że opowieść o stworzeniu z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju traktuje zarówno o związku między jednością a wielością w Bogu, jak i o strukturze duszy, a jednocześnie o strukturze świata. Stworzenie człowieka i świata było niczym innym, jak zewnętrznym przejawem zdarzeń zachodzących w samym Bogu. Fizyczne wyłanianie się kosmosu jako całości odzwierciedlało duchową emanację bóstwa. Dlatego kabalistyczny mistyk stara się poddać boskiemu nurtowi w sobie i ogólniej w całej naturze, gdyż oba są w końcu tylko procesami życiowymi Boga. Współautor *Zoharu* Mojżesz z Leónu (ok. 1240–1305) pisze:

Wszystko powiązane jest ze wszystkim aż do najniższego końca łańcucha, a prawdziwa istota Boga jest zarówno w górze, jak i w dole, w niebiosach i na ziemi, tak że nic nie istnieje poza nią. To właśnie mają na myśli mędrcy, mówiąc: „Gdy Bóg dawał Izraelowi Torę, otworzył przed nim siedem niebios i zobaczyli oni, że naprawdę nie ma tam nic poza Jego Chwałą; otworzył przed nim siedem

> światów i zobaczyli, że nie ma tam nic poza Jego Chwałą; otworzył przed nim siedem otchłani i zobaczyli, że nie ma tam nic poza Jego Chwałą. Rozmyślaj o tej sprawie, a zrozumiesz, że prawdziwa Boża istota powiązana jest i sprzężona ze wszystkimi światami i że wszelkie istniejące byty powiązane są z sobą i splecione, jednak istnienie swoje czerpią z Jego prawdziwego bytu[87].

Rekapitulując, można powiedzieć, że kabała to najambitniejsza próba syntezy Boga filozofów z Bogiem biblijnym i transcendentnej boskości z boskością immanentną. Dokonuje tej syntezy w kategoriach wyłaniania się osobowego Boga Tory z bezosobowej neoplatońskiej Jedni, w kategoriach stosunku między niepoznawalnym absolutem (*Ein Sof*) a Bogiem, który przejawia się w sefirach, w kategoriach współzawodnictwa między przeciwstawnymi i sprzecznymi ze sobą atrybutami biblijnego Boga – miłości i władzy sądzenia, miłosierdzia i gniewu, pierwiastka męskiego i żeńskiego – a wreszcie w kategoriach wyłaniania się duszy i świata z transcendentnego Boga.

Judaizm, chrześcijaństwo i islam starały się pogodzić Boga osobowego z bezosobowym, a także Boga, który stworzył świat z niczego, z Bogiem, który wyłonił ten świat z siebie. Nie było to łatwe, zwłaszcza że Bóg, który tworzył z niczego, nie był immanentnie obecny w swoim stworzeniu – w przeciwieństwie do Boga emanującego. Niemniej jednak ci, którzy opowiadali się zarówno za Bogiem stwórcą, jak i Bogiem emanującym, uznawali jednego i drugiego za transcendentnego wobec świata, nawet jeśli drugi był również immanentnie w nim obecny. W neoplatońskim rozumieniu emanacji wielość zależała w ostatecznym wyniku od Jedni, z której się wyłoniła, a nie odwrotnie.

Jednia, choć immanentnie istniejąca w świecie, pozostaje mimo to transcendentna wobec niego. Paradoks Jedni i wielości jest nieusuwalną częścią ortodoksyjnej tradycji mistycznej judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Nie da się go rozwiązać przez rozpad Jedni na wielość, gdyż oznaczałoby to utożsamienie się Boga ze światem i zaprzeczenie faktu boskiej transcendencji. Byłoby równoznaczne z powiedzeniem: „Nie ma żadnego świata, a więc tak naprawdę żadnego Boga". Paradoksu nie da się też wyjaśnić koncepcją wchłonięcia wielości przez Jednię, bo pociągnęłoby to za sobą utożsamienie świata z Bogiem i zaprzeczenie, że istnieje wielość poza nim. Byłoby jak powiedzenie: „Jest tylko Bóg, a zatem nie ma w rzeczywistości żadnego świata". To, że Bóg istnieje we wszystkich rzeczach, nie znaczy, że wszystkie rzeczy są w Bogu. Dlatego paradoksalny charakter boskości jako jedności i zarazem wielości jest konieczny, aby można było głosić transcendentną rzeczywistość Jedni i immanentną (realną, a nie tylko iluzoryczną) jej obecność w wielości.

Przypisy

1 Plato, *Symposium* 211a–b, w: *The Collected Dialogues of Plato*, wyd. Edith Hamilton, Huntington Cairns, przeł. Lane Cooper, Princeton: Princeton University Press 1961, s. 562 [cyt. pol.: Platon, *Uczta*, 211A–B, w: tenże, *Uczta; Eutyfron; Obrona Sokratesa; Kriton; Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 115].

2 Plato, *Republic* 516b, w: *The Collected Dialogues of Plato*, wyd. Hamilton, Cairns, przeł. Cooper, s. 748 [cyt. pol.: Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, 516B, s. 223].

3 William Ralph Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, Nowy Jork: Longmans, Green 1926, s. 9.

4 Plato, *Republic* 516c, s. 750–751 [cyt. pol.: Platon, *Państwo*, 516C, s. 223].

5 Ibid., 517c, s. 750 [517C, s. 224].

6 Plato, *Timaeus* 29d–30a, w: *The Collected Dialogues of Plato*, wyd. Hamilton, Cairns, przeł. Cooper, s. 1162 [cyt. pol.: Platon, *Timaios*, 29D–30A, w: *Platona Timaios i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1960, s. 38].

7 Ibid., 92c, s. 1211 [92B, s. 135].

8 Tertullian, *The Prescription against Heretics* 7, przeł. Peter Holmes, w: *ANF*, III, s. 246 [cyt. pol.: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, Kraków 2012, rozdz. VII, s. 15].

9 Philo, *The Special Laws, III* 34.185, w: *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, przeł. C.D. Yonge, Peabody, MA: Hendrickson 1993, s. 613. Zob. też Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I: *Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1968, ss. 138–143.

10 Philo, *The Special Laws, III* 34.189, s. 613.

11 Justin Martyr, *The Second Apology of Justin* 10, przeł. A. Cleveland Coxe, w: *ANF*, I, s. 191 [cyt. pol.: Justyn Męczennik, *2 Apologia*, 10.2, w: *Pierwsi apologeci greccy*, s. 278].

12 Augustine, *The City of God* 8.9, przeł. Marcus Dods, w: *NPNFI*, II, s. 150 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. VIII, rozdz. IX, ss. 299–300].

13 Augustine, *Concerning the Nature of Good* 1, przeł. Richard Stothert, Albert H. Newman, w: *NPNFI*, IV, s. 351 [cyt. pol.: Augustyn, *O naturze dobra*, przeł. M. Maykowska, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, I, 1, Warszawa 1954, s. 829].

14 Ibid. [s. 830].

15 E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford: Clarendon 1973, s. 126.

16 Plotinus, *The Enneads*, przeł. Stephen MacKenna, Londyn: Faber 1956, 6.9.3, s. 617 [cyt. pol.: Plotyn, *Enneady*, VI, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, rozdz. IX, 3, s. 829]. Przy omawianiu poglądów Plotyna korzystałem z książki Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2009.

17 Cyt. za: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Nowy Jork: Harper & Row 1960, s. 62 [pierwsza część cyt. pol.: Plotyn, *Enneady*, t. 1–2, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 2, cz. V, rozdz. II, 1, s. 228].

18 Plotinus, *The Enneads* 1.8.7, s. 72 [cyt. pol.: Plotyn, *Enneady*, I–III, cz. I, rozdz. VIII, 7, s. 151].

19 Ibid., 3.8.10, s. 249 [cz. III, rozdz. VIII, 10, s. 358].

20 Ibid., 5.1.1, s. 369 [cz. V, rozdz. I, 1, s. 209].

21 Ibid., 1.8.13, s. 76.

22 Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, s. 39.

23 Skrajny przykład drogi mistycznej występuje w buddyjskiej tradycji o nazwie madhjamaka, zgodnie z którą cała rzeczywistość jest w ostatecznym wyniku pusta (*siunjata*) i nie ma świata ani jaźni.

24 Plotinus, *The Enneads* 6.9.11, ss. 624–625 [cyt. pol.: Plotyn, *Enneady*, VI, rozdz. IX, 11, ss. 840–841].

25 Augustine, *The Confessions of St Augustine* 1.1.1, przeł. J.G. Pilkington, w: *NPNFI*, I, s. 45 [cyt. pol.: Augustyn, *Wyznania*, ks. I, 1, s. 25].

26 Ibid., 9.10.24, s. 137 [ks. IX, 10, s. 249)].

27 Ibid., 9.10.25, s. 138 [ks. IX, 10, s. 251].

28 Nawet w „ateistycznych” tradycjach mistycznych, takich jak buddyzm, „oświecenie” przychodzi „z zewnątrz” dopiero wtedy, gdy jednostka rezygnuje z dążenia do niego.

29 Ibid., 10.27.38 [ks. X, 27, s. 292].

30 Augustine, *The City of God* 22.24 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XXII, rozdz. XXIV, s. 949].

31 Augustine, *On the Holy Trinity* 14.14.20, przeł. Arthur West Haddan, w: *NPNFI*, III, ss. 191, 194 [Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XIV, XIV.20, s. 448].

32 Zob. Paul L. Gavrilyuk, *The Sufferings of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford: Oxford University Press 2004.

33 Julian, Emperor of Rome, *The Arguments of the Emperor Julian against the Christians*, wyd. Willis Nevins, Londyn: Williams & Norgate 1873, s. 31 [cyt. pol.: Julian Apostata, *Przeciw Galilejczykom*, przeł. A. Pająkowska, Poznań 2012, 171E, s. 49].

34 *Recognitions of Clement* 10.48, przeł. Thomas Smith, w: *ANF*, VIII, s. 205.

35 Augustine, *Patience* 1, przeł. Mary Sarah Muldowney, w: *FC*, XVI, s. 237 [cyt. pol.: Augustyn, *O cierpliwości*, przeł. Z. Wróbel, „Vox Patrum" 36/37 (1999), I.1, s. 480].

36 Cyril of Alexandria, *Scholia on the Incarnation* 33, w: John McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 2004, s. 327. W dwudziestowiecznej teologii problem ten został rozwiązany przez rezygnację z pojęcia niecierpiętliwego Boga. Takie rozwiązanie, choć znosi konflikt między niecierpiętliwym Bogiem filozofów a cierpiącym Bogiem biblijnym, czyni to przez rezygnację z konieczności wcielenia. Albowiem „w tym wypadku ciało jedynie powieli na swój niedoskonały sposób cierpienia, których Słowo doznało już we własnej naturze" (Gavrilyuk, *The Sufferings of the Impassible God*, s. 175). W bardziej radykalnych kręgach problem rozwiązano przez zaprzeczenie boskości Chrystusa i twierdzenie, że cierpiał on za innych ludzi jako ideał człowieka, z którego należy brać przykład.

37 Biorę „poza" i „w" w cudzysłów, aby dać do zrozumienia, że są to tylko przenośnie, gdyż Bóg, jako byt całkowicie duchowy, nie może być w jakimś określonym miejscu. Słowa te wskazują tylko na akcent teologiczny. Ponieważ Bóg jest wszechobecny, to formalnie rzecz biorąc, zarówno jest wszędzie, jak nie pozostaje w żadnym konkretnym miejscu.

38 Wątpliwości co do przypisywania Dionizemu autorstwa Dziejów Apostolskich wyrażano już w XVI wieku, ale dopiero w 1895 roku udowodniono niezbicie, że fragmenty *Imion boskich* Dionizego (zwłaszcza omówienie kwestii zła w czwartym rozdziale) zdradzają zależność od pism Proklosa, a więc powstały nie wcześniej niż na przełomie V i VI wieku.

39 Dionysius the Areopagite, *The Divine Names* 4.13, w: Dionysius the Areopagite, *On the Divine Names and the Mystical Theology*, przeł. C.E. Rolt, Londyn: SPCK 1920, s. 106 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, rozdz. IV, 13, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 1–2, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005, t. 1, ss. 90–91]. Znakomity komentarz do pism Pseudo-Dionizego zawiera książka: Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Nowy Jork: Oxford University Press 1993.

40 Dionysius the Areopagite, *The Divine Names* 4.17, s. 109 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, rozdz. IV, 17, w: *Pisma teologiczne*, t. 1, s. 93].

41 Dionysius the Areopagite, *The Mystical Theology* 3, w: Dionysius the Areopagite, *On the Divine Names and the Mystical Theology*, przeł. Rolt, s. 196 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. III, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 1, s. 167]. Pseudo-Dionizy powołuje się tu na swe inne (zaginione, a być może w ogóle nieistniejące) dzieło zatytułowane *Zasady teologii*. Zob. też *The Divine Names* 1.

42 Jest to pięć motywów przewodnich rozdziałów IV–VIII *Imion boskich*.

43 Pseudo-Dionizy ponownie nawiązuje do treści swego innego dzieła (zaginionego, a być może fikcyjnego) pod tytułem *Teologia symboliczna*.

44 Dionysius the Areopagite, *The Mystical Theology* 3, s. 198 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. III, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 1, s. 168].

45 Ibid., 4, s. 199 [rozdz. IV, s. 169].

46 Dionysius the Areopagite, *The Divine Names* 7.3, s. 152 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, rozdz. VII, 3, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 1, s. 128].

47 Ibid., 13.3, s. 189 [rozdz. XIII, 3, s. 159].

48 Dionysius the Areopagite, *The Mystical Theology* 5, s. 201 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. V, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 1, s. 170].

49 Ibid., 1, s. 194 [rozdz. I, 3, s. 165].

50 Dionysius the Areopagite, *The Divine Names* 4.13, s. 106 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, rozdz. IV, 13, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 1, s. 90].

51 *Denis's Hidden Theology*, w: *The Pursuit of Wisdom and Other Works, by the Author of The Cloud of Unknowing*, przeł. James A. Walsh, Mahwah, NJ: Paulist Press 1988, s. 77.

52 Ibid., s. 75.

53 *The Cloud of Unknowing*, przeł. Clifton Wolters, Hammondsworth: Penguin 1961, § 6, s. 60 [cyt. pol.: *Chmura niewiedzy*, przeł. P. Rostworowski, Kraków, Tyniec 2003, rozdz. 6, ss. 33–34].

54 Cyt. w: H.P. Owen, *Christian mysticism: a study in Walter Hilton's The Ladder of Perfection*, „Religious Studies" 7 (1971), ss. 31–32.

55 Cyt. w: Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press 1995, s. 135.

56 O teologii Alberta Wielkiego i jej stosunku do Pseudo-Dionizego: Albert the Great, Thomas Aquinas, *Albert and Thomas: Selected Writings*, wyd. Simon Tugwell, Mahwah, NJ: Paulist Press 1988. O Mistrzu Eckharcie: Bernard McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Nowy Jork: Herder & Herder 2005 i Meister Eckhart, *The Essentials Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, przeł. Edmund Colledge, Bernard McGinn, Nowy Jork: Paulist Press 1981.

57 Meister Eckhart, *Sermon* 15, w: Eckhart, *Essential Sermons*, przeł. Colledge, McGinn, s. 192 [cyt. pol.: Mistrz Eckhart, *Kazanie* 15, w: tenże, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1986, s. 156]. Por. *Sermon* 5b, s. 183 [*Kazanie* 5b, s. 105].

58 Cyt. za: McGinn, *The Harvest of Mysticism*, s. 127. Nie jest jasne, czy miejscem owego „wrzenia", o którym mówi Eckhart, jest sam Bóg, czy Ojciec.

59 Meister Eckhart, *Sermon* 53, w: Eckhart, *Essential Sermons*, przeł. Colledge, McGinn, s. 205 [cyt. pol.: Mistrz Eckhart, *Kazanie* 53, w: tenże, *Kazania*, przeł. W. Szymona, s. 328].

60 Ibid.

61 Meister Eckhart, *On Detachment*, w: Eckhart, *Essential Sermons*, przeł. Colledge, McGinn, s. 288 [cyt. pol.: Mistrz Eckhart, *O odosobnieniu*, w: tenże, *Traktaty*, przeł. W. Szymona, Poznań 1987, s. 157].

62 Meister Eckhart, *Sermon* 6, w: Eckhart, *Essential Sermons*, przeł. Colledge, McGinn, s. 187 [cyt. pol.: Mistrz Eckhart, *Kazanie* 6, w: tenże, *Kazania*, przeł. W. Szymona, s. 110].

63 Meister Eckhart, *Sermon* 48, w: Eckhart, *Essential Sermons*, przeł. Colledge, McGinn, s. 198 [cyt. pol.: Mistrz Eckhart, *Kazanie* 15, w: tenże, *Kazania*, przeł. W. Szymona, s. 301].

64 Cyt. za: McGinn, *The Harvest of Mysticism*, s. 182.

65 *The Bull 'In agro dominico' (March 27, 1329)*, w: Eckhart, *Essential Sermons*, przeł. Colledge, McGinn, s. 77. O procesie Eckharta można przeczytać w: Kurt Flasch, *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity*, przeł. Anne Schindel, Aaron Vanides, New Have, CT: Yale University Press 2015.

66 Thomas Aquinas, *Summa theologiae, prima pars, 1–49*, przeł. Laurence Shapcote, Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012, 2.112.1, s. 473 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. S. Bełch i in., t. I–XXXIV, Londyn 1962–1986, t. XIV, Zagadnienie 112, Art. 1]. Zob. też Luke Davis Townsend, *Deification in Aquinas: a supplementum to* The Ground of Union, „Journal of Theological Studies" 66 (2015), ss. 204–234.

67 Znakomitą monografią dziejów „przebóstwienia" na Zachodzie od Tomasza z Akwinu do dziś jest Paul Collins, *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*, Londyn: Bloomsbury 2012, rozdz. 5.

68 Dionysius the Areopagite, *The Ecclesiatical Hierarchy* 1.3, w: Dionysius the Areopagite, *The Complete Works*, przeł. Colm Luibheid, Nowy Jork, Mahwah, NJ: Paulist Press 1987, s. 198 [cyt. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, rozdz. I, 3, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. 2, przeł. M. Dzielska, s. 120].

69 Zob. Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2006, ss. 262–295.

70 Maximus the Confessor, *Commentary on the Our Father* 5, w: Maximus the Confessor, *Selected Writings*, przeł. George C. Berthold, Londyn: SPCK 1985, s. 118 [cyt. pol.: Maksym Wyznawca, *Wykład modlitwy pańskiej*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego…*, przeł. A. Warkotsch, Poznań 1980, s. 373].

71 Maximus the Confessor, *The Church's Mystagogy* 21, w: Maximus the Confessor, *Selected Writings*, przeł. Berthold, s. 203.

72 Cyt. za: Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, Londyn, Routledge 2005, s. 43 [cyt. pol.: Maksym Wyznawca, *Księga oświeconych*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego…*, s. 327].

73 O skomplikowanym tle politycznym można przeczytać w: Ibid., ss. 12–18.

74 Norman P. Tanner, wyd., *Decrees of the Ecumenical Councils*, I: *Nicea I to Lateran V*, Londyn, Waszyngton, DC: Sheed & Ward and Georgetown University Press 1990, ss. 129–130 [cyt. pol. za: https://gloria.tv/track/b48HTBUrMopN3PYqZafic6e2d].

75 Cyt. za: A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londyn: George Allen & Unwin 1950, s. 55.

76 Ibid.

77 Cyt. za: Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Lejda: Brill 2000, s. 79. Znakomite krótkie biografie al-Bastamiego i al-Halladża znajdują się na ss. 69–82.

78 Al-Ghāzali, *The Niche of Lights*, przeł. David Suchman, Provo, UT: Brigham Young University Press 1998, 1.45–48, ss. 17–18 [cyt. pol.: Abū Hāmid al-Ġazālī, *Nisza świateł*, przeł. J. Wronecka, Warszawa 1990, s. 23].

79 Ibid., 1.45–48, s. 18 [ss. 23–24].

80 Ibid., 1.42, s. 16 [s. 21].

81 Cyt. za: William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spirituals Teachings of Rumi*, Albany, NY: State University of New York 1983, s. 180

82 Ibid., s. 192.

83 Cyt. za: R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Nowy Jork: Schocken 1975, s. 119.

84 *The Zohar: The Book of Splendor*, przeł. Gershom Scholem, Nowy Jork: Schocken 1949, 1.15a, s. 27 [cyt. pol.: Gershom Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 272].

85 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nowy Jork: Schocken 1995, s. 180 [cyt. pol.: Ibid., s. 283].

86 Arthur Green, *Introduction*, w: *The Zohar*, I, przeł. Daniel C. Matt, Stanford, CA: Stanford University Press 2004, ss. 70–71. Korzystałem zwłaszcza z rozważań Greena dotyczących Zoharu.

87 Cyt. za: Scholem, *Major Trends*, s. 177 [cyt. pol.: Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 278].

4.

Bóg rozumu i objawienia

Mówi głupi w swoim sercu: „Nie ma Boga”.
Psalm 53,2

Przewodnik błądzących – Majmonides, Awerroes i Tomasz z Akwinu

W grudniu 1232 roku w Montpellier francuska Inkwizycja spaliła książkę *Przewodnik błądzących*. Jej autor, żydowski filozof Mojżesz Majmonides (ok. 1138–1204), starał się pogodzić rozum i objawienie w judaizmie. Że książkę spalili chrześcijańscy dominikanie, nie mogło nikogo dziwić, bo zakon ten zawsze z wielką gorliwością tropił herezję. Zdziwienie mogło co najwyżej wzbudzić to, że wśród widzów oklaskujących spopielenie *Przewodnika* byli współwyznawcy autora – konserwatywni rabini i prekursorzy kabały. To właśnie oni, żydowscy adwersarze Majmonidesa, zadenuncjowali go Inkwizycji[1].

Mojżesz Majmonides był zapewne największym filozofem żydowskim epoki średniowiecza. W średniowiecznym

judaizmie odegrał podobną rolę, jaką w średniowiecznym chrześcijaństwie Tomasz z Akwinu, a w średniowiecznym islamie Awerroes, znany też jako Ibn Ruszd (1126–1198). Wszyscy trzej uważali rozwiązanie kwestii stosunku rozumu do objawienia za centralny punkt swojej filozofii i wiary. Innymi słowy, starali się odpowiedzieć na pytanie: „Co mają Ateny wspólnego z Jerozolimą (lub Mekką)?". Usiłowali więc pogodzić rozum ze świętymi pismami, odpowiednio, żydów, chrześcijan i muzułmanów. I doszli do zupełnie innych rozwiązań.

Dlaczego *Przewodnik błądzących* Majmonidesa tak wzburzył jego współwyznawców? Mówiąc najprościej, uznano, że Majmonides, kładąc nacisk na rozum, obniża rangę Pisma Świętego i odbiera wartość jego tradycyjnej interpretacji, tym samym ignorując jego literalne znaczenie. Majmonidesowi zarzucano, że jego zdaniem Pismo należy w razie potrzeby interpretować alegorycznie, a zalecane przez nie praktyki religijne są tylko obyczajem, a nie prawem boskim.

W zarzutach tych było sporo racji. Majmonides rzeczywiście uważał, że ostateczną wyrocznią powinien być rozum. Błądzący, którego miał na myśli, był człowiekiem religijnym. Popadł w niepewność i zagubienie, gdyż „sfera ludzkiego rozumu stała się dla niego schronieniem", więc trudno mu było „zaakceptować jako właściwe nauki oparte na dosłownej interpretacji Tory"[2]. Majmonides ponadto rozsierdził konserwatystów, którzy mieli rabina za największy autorytet w dziedzinie religii, twierdził bowiem, że najwyższym autorytetem w sprawach duchowych jest filozof.

Jego zdaniem prawda jest jednością, chociaż rozum i objawienie stanowią odrębne jej źródła. Jeśli dochodzi do konfliktu między rozumem a objawieniem, jest to tylko konflikt pozorny, a nie rzeczywisty. Można go rozwiązać na dwa sposoby. Pierwszy polega na znalezieniu w Piśmie głębszej

prawdy, która zgadza się z niewątpliwą prawdą filozoficzną. Ludzie wierzą na przykład, że Bóg ma ciało, skoro człowiek został stworzony na jego obraz (Rdz 1,26). Jednakże tak jak jest prawdą filozoficzną, że Bóg istnieje, jest również filozoficznie prawdziwe, iż Bóg to bezcielesny byt duchowy. I wszelkie odniesienia do cielesnych cech Boga należy rozumieć w świetle tej filozoficznej prawdy o jego bezcielesności. Ogólniej mówiąc, żadne dodatnie cechy przypisywane Bogu w Biblii nie powinny być brane dosłownie. Nie mówią nam one, jaki jest naprawdę Bóg, lecz tylko w jaki sposób na nas oddziałuje[3].

Oprócz bezcielesności Boga ponad wszelką wątpliwość została też dowiedziona jego jedność. A skoro Bóg nie przyjmuje mnogości, nie można twierdzić, że ma jakiekolwiek atrybuty. W istocie więc praktycznie nic nie można o nim powiedzieć. Tę koncepcję poznania przez niewiedzę lub negację przejął Majmonides z tradycji neoplatońskiej. Doktryna jedności Boga dała mu dobrą okazję, żeby intelektualnie ugodzić w chrześcijaństwo. Uważał bowiem, że doktryna ta wyklucza doktrynę „chrześcijan, którzy mówią, że On jest jeden i On jest trzy i że trzy jest jeden”[4].

Gdy prawda filozoficzna nie jest pewna, pozorny konflikt między rozumem a objawieniem musi być rozwiązany inaczej. Według Majmonidesa, gdyby Arystoteles potrafił przekonująco dowieść odwieczności świata, nadałby biblijnemu opisowi stworzenia alegoryczny sens. Majmonides jednak nie uważał, aby arystotelesowski argument za odwiecznością wszechświata był lepszy od argumentu za jego powstaniem w czasie[5]. W tym więc wypadku mógł opowiedzieć się za prawdziwością opisu biblijnego: Bóg rzeczywiście stworzył wszechświat[6].

Podsumowując: tam, gdzie na podstawie rozważań filozoficznych można dojść do wiedzy pewnej, rozum ma pierwszeństwo przed objawieniem i Pismo należy

interpretować w jego świetle. Uznanie objawienia za prawdę możliwe jest tylko wtedy, gdy nie istnieje filozoficznie niezbita prawda sprzeczna z objawieniem. Zawsze będą istniały prawdy religijne, których nie da się dowieść na drodze filozoficznej, toteż poznanie całej prawdy wymaga objawienia. Trafnie ujmuje to Joseph Buijs: „Wiara z konieczności opiera się na rozumie, aby zyskać właściwe uzasadnienie, a rozum z konieczności opiera się na wierze, żeby osiągnąć pełne zrozumienie”[7].

Jakie więc były według Majmonidesa prawdy rozumu i prawdy objawienia? W swoich licznych dziełach filozof zestawił trzynaście zasad, na które w jego przekonaniu wszyscy Żydzi powinni się zgodzić. Oto one: (1) Bóg istnieje; (2) Bóg jest jeden; (3) Bóg jest bezcielesny; (4) Bóg jest wieczny i odwieczny; (5) obowiązuje zakaz bałwochwalstwa; (6) wypowiedzi proroków są słuszne; (7) proroctwa Mojżesza są najważniejsze; (8) prawo żydowskie, pisane i ustne, pochodzi od Boga; (9) prawo jest wiecznie prawdziwe; (10) Bóg zna uczynki ludzi; (11) cnotliwi będą nagrodzeni, a źli ukarani; (12) przyjście Mesjasza jest pewne; (13) umarli powstaną z martwych.

Majmonides uważał, że pierwsze pięć zasad powinno być uznane zarówno przez pospólstwo, jak i filozofów. Zapewniają one prawdziwą wiedzę filozoficzną o Bogu, a dzięki niej każdy człowiek może być zbawiony. Nieśmiertelność nie będzie więc dana jedynie garstce myślicieli. Zasady od szóstej do dziewiątej gwarantują prawdziwość objawienia, a w szczególności objawień Mojżesza. Reszta zasad jest skierowana przede wszystkim do prostych ludzi. Majmonides był zdania, że elita filozoficzna będzie czynić dobro ze względu na nie samo, ale ostatnie cztery zasady opierały się na założeniu, że w wypadku pospólstwa nie można na to liczyć – dlatego za niecnotliwe postępowanie należało grozić ludziom konsekwencjami.

Majmonides uważał bowiem, że będą oni czynić dobro tylko wtedy, gdy będą wierzyć, że Bóg zna ich uczynki i że nagrodzi ich lub ukarze w zależności od tego, czy były one sprawiedliwe, czy niegodziwe. Nastąpi to, gdy przyjdzie Mesjasz, a oni sami wstaną z martwych[8].

Zrekapitulujmy. Zdaniem Majmonidesa rozum i objawienie wzajemnie się uzupełniają. Oba są ograniczone i oba uznają, że to drugie ma zdolność dojścia do prawdy. Ale ponieważ prawda jest jedna, prawda jednego nie może być sprzeczna z prawdą drugiego, a jeśli pojawia się sprzeczność, decyduje głos rozumu. U Tomasza z Akwinu, jak niebawem się przekonamy, jeśli prawda objawienia jest sprzeczna z rozumem, rozum musi ustąpić. Awerroes uważał przeciwnie i w razie konfliktu między rozumem a objawieniem dawał pierwszeństwo rozumowi.

Opierając się na tradycji neoplatońskiej, Awerroes, tak jak Majmonides, uznawał jedność prawdy. Prawdy rozumu pozostawały w zgodzie (w określonym znaczeniu słowa „zgoda") z tymi, które pochodziły z objawienia, i na odwrót: „Wspólnota muzułmańska wie bez wątpienia, że dociekania rozumowe nie prowadzą do [wniosków] sprzecznych z tym, co przekazało nam Pismo"[9]. Tak więc tylko dzięki założeniu, że prawdy filozofii nie stoją (nie mogą stać) w sprzeczności z prawdami Koranu, filozofowie islamscy zdołali uśmierzyć sprzeciwy teologów. Co więcej, Awerroesowi udało się w samym Koranie znaleźć przekonujący argument uzasadniający zajmowanie się filozofią. „Z kilku wersetów Księgi Boga wynika jasno, że Prawo nawołuje do refleksji nad bytami i zdobywania wiedzy o nich za pomocą rozumu" – pisał[10].

Awerroes jednak nie mógł nie dostrzec, że prawdy odkryte tylko za pomocą rozumu popadają czasami w konflikt z prawdami objawienia. W takich wypadkach pierwszeństwo

należało przyznać filozofii, a Pismo poddać ponownej interpretacji, aby usunąć niezgodność z rozumem. Koran trzeba było odczytywać w sposób alegoryczny, „zastępując rzeczywiste znaczenie wyrażenia znaczeniem metaforycznym”, czyli dosłownie filozoficznym[11]. Powierzchowne znaczenie tekstu może wystarczyć zwykłemu wyznawcy, ale nie człowiekowi wykształconemu, który ma większe wymagania intelektualne. Poza tym – jak zauważa Buijs – „znaczenie alegoryczne lub ukryte, odsłonięte dopiero w logicznym wywodzie zrozumiałym dla filozofów, zapewnia bardziej adekwatne zrozumienie”[12].

Sztuka polega na ustaleniu, jakie teksty wymagają interpretacji. Kiedy filozoficzna wykładnia tekstu koranicznego zgadza się z jego dosłownym odczytaniem, nie ma potrzeby szukać głębszych znaczeń. Na przykład doktryna jedności Boga została potwierdzona przez filozofię i przez Pismo. Tam jednak, gdzie istnieje konflikt między filozoficznym pewnikiem a tekstem Koranu, filozof jest zobowiązany szukać znaczenia alegorycznego lub ukrytego. Tak więc wzmianki w Koranie o ciele Boga, choć mogą być brane dosłownie przez zwykłego wyznawcę, powinny być interpretowane przez filozofa w sposób zgodny z bezcielesnością Boga.

Ostatecznie zatem pierwszeństwo należy się rozumowi. To rozum określa, czy tekst ma być odczytywany alegorycznie, jaka ma być jego interpretacja i – tam, gdzie filozofia nie może rozstrzygać – które prawdy mają być uznane za objawione. Taka metoda zdawała egzamin w tradycji sunnickiej. W szyickiej odmianie islamu autorytet doktrynalny spoczywał w rękach duchowego przywódcy wspólnoty, imama, tymczasem u sunnitów nie było takiego autorytetu. Lukę tę mogli wypełnić i rzeczywiście wypełnili filozofowie – co chyba nie może dziwić, bo elitarna pozycja filozofa wywodziła się jeszcze

z platońskiego *Państwa*. Filozofowie mieli więc ostatni głos w sprawach doktrynalnych. To o nich – twierdził Awerroes – Koran mówi, że „są utwierdzeni w wiedzy” (3,7).

Filozofowie jednak nie mieli nieograniczonej swobody. Nie mogli ani wprowadzać nowych doktryn, ani odrzucać już istniejących. Musieli też, jak wszyscy śmiertelnicy, zgadzać się z prawdami, które zostały wyłożone w Koranie i były niezbędne do zbawienia. Według Awerroesa było ich osiem: (1) istnieje Bóg, który stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu; (2) Bóg jest jeden; (3) Bogu przysługują atrybuty: wiedza, życie, władza, wola, słuch, wzrok i mowa; (4) Bóg jest doskonały, bo wszystkie atrybuty przysługują mu w stopniu najwyższym; (5) świat został stworzony przez Boga; (6) proroctwa Mahometa są prawdziwe; (7) Bóg jest sprawiedliwy; (8) człowiek zostanie wskrzeszony lub będzie żył po śmierci[13]. Mimo to istniało wiele miejsca do filozoficznych rozważań. Jeśli chodziło na przykład o stworzenie świata, to choć nie sposób przeczyć, że Bóg stworzył świat, można było dociekać, czy dokonał tego *ex nihilo* i w określonym czasie. Co do życia po śmierci, to filozofowie mogli rozumieć święte teksty „w ich dosłownym znaczeniu albo interpretować je alegorycznie”[14]. A co się tyczyło boskich atrybutów, to choć nie ulegało wątpliwości, że Bóg je posiada, można było długo roztrząsać, w jaki sposób boskie atrybuty różnią się od odpowiednich atrybutów ludzkich.

Wpływ Awerroesa na kulturę intelektualną islamu był niewielki, ale filozofowie żydowscy i chrześcijańscy następnych wieków uważali go za myśliciela pierwszej wielkości. Wynikało to w dużej mierze stąd, że tradycja platońska, do której nawiązywały wszystkie trzy kultury, umożliwiała im operowanie wspólnym językiem filozoficznym mimo ogromnych różnic w doktrynach teologicznych. Ale było tak

również dlatego, że zarówno chrześcijańscy, jak żydowscy myśliciele opierali się na islamskiej tradycji filozoficznej, która tak jak chrześcijaństwo od wczesnego okresu swoich dziejów korzystała ze skarbnicy myśli greckiej. Kiedy więc w XIII wieku św. Tomasz z Akwinu zajął się kwestią stosunku między objawieniem a rozumem, czerpał nie tylko z historii chrześcijańskiego platonizmu, lecz także z islamskiej tradycji filozoficznej, w której główną rolę odgrywała myśl ucznia Platona Arystotelesa (384–322 p.n.e.). Arystotelesowski kaganek został na Zachodzie zapalony przez islamski płomień. Cóż za paradoks: średniowieczna filozofia chrześcijańska zwana scholastyką, usiłująca pogodzić arystotelizm z chrześcijańskim objawieniem, zawdzięczała bardzo wiele tradycji religijnej, którą w okresie krucjat chrześcijański Zachód usiłował zniszczyć.

Awerroes uznawał wyższość rozumu nad wiarą. Tomasz z Akwinu, być może wprost odpierając tezę Awerroesa, podporządkował rozum wierze. Człowiek może błądzić w sprawach wiary, „jeśli da rozumowi pierwszeństwo przed wiarą zamiast wierze pierwszeństwo przed rozumem, tak jak dzieje się wówczas, gdy ktoś pragnie wierzyć tylko w to, co odkryje rozumem. W istocie rzeczy powinno być odwrotnie”[15]. Akwinata uważał zatem, odwrotnie niż Awerroes, że prawdy religijne leżą poza zasięgiem rozumu i są od niego niezależne. Wynikało z tego, że pewne prawdy religijne mogą być sprzeczne z rozumem. Na przykład więc to, że Bóg istnieje, jest prawdą ustalaną tylko za pomocą rozumu, ale to, że Bóg to trzy osoby w jednym Bogu albo że Bóg stał się człowiekiem, znajduje się poza zasięgiem rozumu i pozostaje z nim w sprzeczności. Dla tradycji, której fundament stanowiły takie paradoksy, jak Wcielenie i Trójca Święta, powyższe

rozwiązanie było zapewne nieuchronne. Można powiedzieć, że chociaż prawda jest jedna, istnieje wiele dróg dotarcia do niej.

Mówiąc ogólniej, Akwinata, w opozycji do swoich bardziej arystotelesowsko nastawionych kolegów po fachu, według których filozofia wystarczy do zbawienia, twierdził, że w świetle prawd objawienia jest ona niewystarczająca. Swe najsłynniejsze dzieło *Suma teologiczna* (*Summa theologiae*) rozpoczął więc od odrzucenia argumentu, że nie ma potrzeby innej nauki poza filozofią (*philosophicas disciplinas*). Przeciwnie, głosił Tomasz: „Chociaż człowiek nie może dociekać rozumem rzeczy przekraczających jego poznanie, to jednak powinien je, objawione przez Boga, przyjąć na mocy wiary”[16]. Jak na ironię (raczej dla nas niż dla Akwinaty) właśnie z Pisma Świętego wynika, że sam rozum może nam zapewnić poznanie Boga. Święty Tomasz powołuje się na następujące słowa z Nowego Testamentu: „Niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Akwinacie zawsze chodziło o wiarę, która poszukuje zrozumienia.

W przeciwieństwie do dzisiejszego świata zachodniego, w którym częściej przyjmuje się za oczywistość nieistnienie Boga, świat Akwinaty przeniknięty był boskością i duchowością. W takim otoczeniu istnienie Boga wydawało się oczywiste i bezsporne, zwłaszcza że jak podkreślał Tomasz, przemawiał za tym autorytet greckiego teologa Jana z Damaszku (676–749): „Jan z Damaszku powiada…: «poznanie istnienia Boga zostało wszystkim wszczepione z natury»”[17]. Dlatego pierwsze zagadnienie, którym zajął się Akwinata, brzmiało: „Czy istnienie Boga jest oczywiste?”. Ale mimo tezy damasceńczyka istnienie Boga nie było dla Tomasza oczywiste. Skoro można zaprzeczać istnieniu Boga i nie popaść w absurd (choć, jak głosi Psalm 53, mówi tak tylko głupiec), jego istnienie nie jest

oczywiste dla każdego, a zatem wcale nie jest oczywiste. Dlatego nie sposób z góry przyjmować tezy o istnieniu Boga, wymaga ona dowodu. Z drugiej strony, chociaż Tomasz nie uważał istnienia Boga za oczywiste, nie oznaczało to, że kwestia ta była dla niego tylko przedmiotem nadprzyrodzonego objawienia, a więc wiary, nie zaś racjonalnego dociekania. Twierdził bowiem, że istnienia Boga można dowieść na drodze rozumowej. „Można [je] uzasadnić pięcioma drogami”[18].

Od świata do Boga

Usiłując dowieść istnienia Boga, św. Tomasz opierał się na rozważaniach Arystotelesa ze Stagiry, ucznia Platona. Stagiryta wierzył w Boga. W księdze XII swojej *Metafizyki* pisze:

> Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie… jest bez części i niepodzielny. Podtrzymuje ruch w czasie nieskończonym… i nie zmienia się, bo zmiana byłaby zmianą na gorsze… życie [jego] jest najwyższą doskonałością, jaką my się cieszymy przez krótki tylko okres naszego życia… a akt [jego] kontemplacji jest najprzyjemniejszy i najlepszy[19].

Najkrócej rzecz ujmując, według Arystotelesa to za sprawą Boga świat jest tym, czym jest – Bóg stanowi ostatnie ogniwo łańcucha rozumowania i nie wymaga dalszego wyjaśnienia.

Tomasz podążył drogą, którą wytyczył Arystoteles: od wszechświata, którego istnienie nie tłumaczy się samo przez się, do Boga, którego istnienie nie potrzebuje wytłumaczenia.

W swoich trzech pierwszych argumentach za istnieniem Boga, zwanych drogami, Akwinata zaczyna od faktu, że istnieje ruch (lub zmiany), że każda rzecz ma swoją przyczynę i że pewne rzeczy nie istnieją w sposób konieczny. Zawsze musi istnieć jakiś poruszyciel tego, co jest poruszane, jakaś przyczyna tego, co jest powodowane, i sprawca tego, co istnieje. Mamy więc do czynienia z łańcuchem poruszycieli, przyczyn i sprawców, który przecież nie może się ciągnąć w nieskończoność. Istnieje więc pierwszy Poruszyciel, który sam pozostaje w bezruchu i rozpoczyna łańcuch ruchów, pierwsza Przyczyna, która sama nie ma przyczyny i rozpoczyna łańcuch przyczyn, oraz pierwszy Byt, który sam nie jest stworzony (i nie może nie istnieć) i który rozpoczyna łańcuch rzeczy stworzonych. W czwartym argumencie Akwinata stara się pokazać, że ów pierwszy Poruszyciel, pierwsza Przyczyna i pierwszy Byt muszą być tym, co wszyscy nazywają Bogiem[20].

Pierwsze trzy drogi, które przyjęło się nazywać argumentami kosmologicznymi, mogą odnosić się do jednej z dwóch rzeczy: łańcucha ruchów, przyczyn lub bytów sięgającego w przeszłość lub takiegoż łańcucha istniejącego w chwili obecnej. W pierwszym wypadku argument zgadza się z koncepcją Boga jako stwórcy wszechświata. W drugim z koncepcją Boga, który utrzymuje i zachowuje wszechświat w istnieniu.

Czasową interpretację argumentów Tomasza zaproponował mało znany teolog aleksandryjski Jan Filopon (ok. 490 – ok. 570). Chodziło mu głównie o uzasadnienie tezy, że Bóg stworzył świat z niczego, a stworzenie było wydarzeniem mającym początek w czasie. W tym celu, przeciwstawiając się tezie Arystotelesa o odwieczności wszechświata, dowodził, że nie można cofać się w czasie w nieskończoność[21]. Znaczenie Filopona polega na tym, że jego argumentacja przeciwko odwieczności wszechświata stała się głównym źródłem

muzułmańskich i żydowskich argumentów kosmologicznych za istnieniem Boga stwórcy.

Klasyczne sformułowanie islamskiego argumentu kosmologicznego można znaleźć u perskiego filozofa Al-Ghazalego, którego poznaliśmy w rozdziale 3 jako myśliciela negującego tezę o mistycznej tożsamości Boga i duszy. Al-Ghazali następująco streszcza argument kosmologiczny:

> Istnieją w świecie zjawiska przemijające, a pewne inne zjawiska są przyczynami tych zjawisk. Nie jest możliwe… ażeby szereg ten ciągnął się *ad infinitum*… Skoro tedy jest granica, u której ten szereg przemijających zjawisk zatrzymuje się, nazwijmy tę granicę Wiekuistym[22].

Argument kosmologiczny przyjął się również w filozofii żydowskiej i tak jak w islamskiej miał tam postać temporalną. Na przykład ojciec średniowiecznej filozofii żydowskiej Saadja ben Josef (882–942), uznając za niedorzeczne arystotelesowskie pojęcie nieskończonego czasu, twierdził, że musiała być taka chwila, w której wszechświat (i czas) zaczął istnieć. Dalej ben Josef wywodził, że ponieważ istniał początek, a wszechświat nie mógł stworzyć się sam, musiał istnieć Bóg, który powołał go do istnienia[23]. Paradoksalnie, pochodzący od Filopona argument kosmologiczny, który dowodził istnienia Boga z niemożności nieskończonego regresu czasowego, trafił z powrotem do tradycji chrześcijańskiej za pośrednictwem filozofii muzułmańskiej. Wzorując się na islamskich myślicielach, franciszkański teolog św. Bonawentura (1221–1274) głosił pogląd, któremu zaprzeczał Tomasz z Akwinu: to, że świat ma początek i że nie istnieje odwiecznie, można poznać samym rozumem, niezależnie od wiary.

Dowody Akwinaty na istnienie Boga nie opierają się na tezie, że nieskończony regres czasowy jest niemożliwy. Przeciwnie, Tomasz nie uważał, aby można było rozumowo wykazać, że istniał taki czas, w którym powstał świat. O tym, że świat nie istniał zawsze, a więc była taka chwila, w której został stworzony przez Boga, mówi nam nie rozum, lecz objawienie: „Jedynie na podstawie wiary przyjmujemy, że świat nie istniał zawsze; nie można tego dowieść ścisłym rozumowym dowodzeniem”[24].

Tomasz z Akwinu nie próbował więc dowieść istnienia Boga, wykazując, iż łańcuch przyczyn cofający się w czasie musi się gdzieś kończyć. Nie interesował go łańcuch dawnych przyczyn, lecz przyczyn istniejących w teraźniejszości – zamknięty system przyczyn, z których każda zależy w chwili obecnej od tej poza nią (a nie przed nią). Cały ten system i jego własności (wszechświat) nie tłumaczą same siebie. Jeśli wszechświat ma mieć jakieś ostateczne wyjaśnienie, to trzeba odwołać się do czegoś poza nim tu i teraz, czego istnienie nie wymaga już dalszego uzasadnienia. I to właśnie nazywamy „Bogiem”.

A zatem według Tomasza, chociaż nasza wiara mówi, że Bóg w pewnej chwili stworzył świat, rozum może ustalić, że Bóg przez cały czas utrzymuje go w istnieniu, jest bytem, od którego całość i wszystkie jej części w ostatecznym wyniku zależą. Bytem, którego istnienie nie zależy już od czegokolwiek innego. Słowem, istnienie Boga jest konieczne – musi on istnieć. Jako taki Bóg jest bytem wiecznym, a ponieważ czas powstał dopiero w chwili stworzenia świata, jest też bytem odwiecznym.

Akwinata twierdzi więc, że Bóg to byt, którego istnienie nie zależy od istnienia czegokolwiek innego. Z perspektywy wiary w Boga nietrudno było przejść od faktu, że wszechświat nie tłumaczy sam siebie, do Boga, od którego wszechświat zależy i którego istnienie nie wymaga wyjaśnienia. Rozum objaśnia tu

wiarę. Co prawda, argument Tomasza nie brzmi przekonująco dla niewierzących, filozof jednak w istocie każe swoim czytelnikom wybierać: albo wszechświat po prostu istnieje i nie ma żadnego ostatecznego sensu (jak twierdzi Bertrand Russell i podobni mu ateiści), albo da się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, dzięki czemu wszechświat nabiera sensu. Był to przełomowy moment w dziejach Boga, bo okazało się, że poza wiarą nie ma przekonującego powodu, aby wierzyć w istnienie Boga.

Niemniej mogą istnieć inne przesłanki oprócz rozumowych, które skłonią nas raczej do wiary niż do niewiary w Boga. Zagadnienie to poruszył w swoich *Myślach* francuski filozof Blaise Pascal (1623–1662). O istnieniu Boga lub jego nieistnieniu pisze on tak: „Na co stawiacie? Rozumem nie możecie ani na to, ani na to; rozumem nie możecie bronić żadnego z obu”[25]. W świecie brak wystarczających znaków boskości, aby uzasadnić wiarę, a zbyt dużo jest takich, które jej zaprzeczają. Pomimo to trzeba dokonać wyboru i na koniec „rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł lub reszka”[26]. To, czy obstawić istnienie, czy nieistnienie Boga, podpowiada nam ocena zysków i strat, określenie, która strona monety zapewni więcej szczęścia. „Jeśli wygrasz [czyli Bóg istnieje], zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania”[27]. Krótko mówiąc, jeśli będziemy wierzyć, zyskamy wszystko, a nic nie stracimy; jeśli wybierzemy niewiarę, wszystko stracimy i nic nie zyskamy. Inna kwestia, czy Bóg byłby zadowolony z wiary opartej na takim zakładzie. Można przypuszczać, że nie.

Od „Boga” do Boga

Dla Tomasza z Akwinu słowa psalmisty „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»” (Ps 53,1) oznaczały, że istnienie Boga nie jest oczywiste dla głupca ani zresztą dla człowieka mądrego. Benedyktyn św. Anzelm z Canterbury (1033–1109) tak jak Tomasz był człowiekiem wiary poszukującej zrozumienia. „Wierzę, bym zrozumiał” (*credo ut intelligam*) – pisał w swoim dziele *Proslogion*[28]. Co więcej, żarliwie też poszukiwał Boga. Ale według Anzelma, inaczej niż według Tomasza, tylko głupiec mógł przeczyć, że istnienie Boga jest czymś oczywistym. I w przeciwieństwie do Akwinaty, w swoim dowodzie na istnienie Boga Anzelm nie wychodzi od świata, ale od słowa „Bóg”, uważając, że z samego jego znaczenia wynika istnienie Boga[29]. Swój argument kieruje więc zarówno do rozumnego wyznawcy, jak rozumnego niewierzącego. Był to pierwszy z cyklu tak zwanych argumentów ontologicznych za istnieniem Boga.

Ma on dwa warianty. Pierwszy wygląda następująco: wprawdzie Bóg to byt wykraczający poza naszą zdolność pojmowania, ale wiemy, że jest on „czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Idea Boga jako „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” istnieje w umyśle (*in intellectu*). Ale istnieć w rzeczywistości (*in re*) i w umyśle to więcej niż istnieć tylko w umyśle. Dlatego, jeśli coś istnieje tylko w umyśle, nie może być „czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. A zatem „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” istnieje nie tylko w umyśle, lecz także w rzeczywistości.

Pierwsze uwagi krytyczne o argumencie Anzelma znalazły się w krótkiej rozprawie *Pro insipiente* („W obronie głupiego”). Tradycyjnie przypisuje się ją Gaunilonowi, żyjącemu w XI wieku benedyktynowi z Marmoutiers. Gaunilon próbował sprowadzić argument Anzelma do niedorzeczności, wykazując,

że zgodnie z logiką Anzelma wyspa, która „przewyższa pod każdym względem wszystkie ziemie zamieszkiwane przez ludzi", istnieje[30]. Dowodzi tego metodą Anzelma. Wyobraźmy sobie wyspę, od której wspanialszej nie da się pomyśleć. Idea takiej wyspy istnieje w umyśle. Ale byt istniejący w rzeczywistości i w umyśle jest wspanialszy niż istniejący w samym umyśle. Jeśli więc wyspa istnieje tylko w umyśle, to nie jest ona tą, od której nic wspanialszego nie da się pomyśleć. Przeto wyspa, od której nic wspanialszego nie da się pomyśleć, istnieje nie tylko w umyśle, lecz i w rzeczywistości.

Gaunilon chciał pokazać, że jeśli dowód istnienia zagubionej wyspy jest niedorzeczny, to niedorzeczny jest również argument Anzelma za istnieniem „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane". Gdyby ktoś uznał – ciągnie Gaunilon – że na podstawie tego argumentu niepodobna wątpić, iż taka wyspa naprawdę istnieje

> pomyślałbym, że żartuje, albo sam bym już nie wiedział, kogo mam uważać za głupszego, czy siebie, gdybym przyznał mu słuszność, czy jego, gdyby sądził, że dowiódł istnienia tej wyspy z jakimś stopniem pewności[31].

Anzelm usiłował odeprzeć krytykę Gaunilona. Dowodził, że między „czymś, ponad co nic wyższego nie może być pomyślane", a „wyspą, od której wspanialszej nie można pomyśleć", nie ma analogii, gdyż owo „coś" w jego dowodzie stanowi szczególny przypadek. W przeciwieństwie bowiem do wysp (czy czegokolwiek innego), o których można pomyśleć, że nie istnieją, o Bogu nie da się tego pomyśleć. Na tym polega drugi wariant jego argumentu, opisany zresztą w *Proslogionie*. W skrócie wygląda on tak: możliwe jest pomyślenie o „czymś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje". Coś takiego jest

większe niż coś, o czym można pomyśleć, że nie istnieje (jak wyspy, kamienie lub kije). Idea „czegoś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje”, jest w umyśle. Jeśli „coś, o czym nie można pomyśleć, że nie istnieje”, istnieje tylko w umyśle, nie może być „czymś, ponad co nic wyższego nie może być pomyślane”. A zatem coś, ponad co nic wyższego nie może być pomyślane, istnieje naprawdę w taki sposób, że nie można pomyśleć, iż nie istnieje. „I tym jesteś ty, Panie, Boże nasz – pisze w konkluzji Anzelm. – Jesteś więc tak bardzo prawdziwie, Panie, Boże mój, że nawet nie można pomyśleć, że nie jesteś”[32].

Osobowość Boga

O argumencie ontologicznym Anzelma, a także jego późniejszej wersji autorstwa francuskiego filozofa René Descartesa (1596–1650) napisano więcej, niż można by się spodziewać. Dyskusje, przybierające coraz bardziej złożoną postać, trwają do dziś[33]. Kogo kwestia poprawności argumentu ontologicznego przyprawia o bezsenność, powinien zostać zawodowym filozofem. Pozostali mogą spać spokojnie, kontentując się informacją, że swoim argumentem Anzelm walnie przyczynił się do rozjaśnienia pojęcia Boga. Wykazał bowiem bez wątpienia, że w przeciwieństwie do wszystkich rzeczy we wszechświecie, jeśli Bóg istnieje, to jako byt niezależny w swym istnieniu i atrybutach od czegokolwiek innego. Nie może nie istnieć. Jako „samoistny” i „samowystarczalny” jest bytem, od którego zależy istnienie wszystkiego innego, czyli jest stworzycielem. Anzelm jednak wykonał jeszcze jeden krok: ponieważ byt, który stworzył świat z niczego, jest większy niż taki, który stworzył go z jakiegoś istniejącego wcześniej

materiału, jest pewne, że Bóg stworzył świat *ex nihilo*: „Czymże jesteś – pytał Anzelm – jeżeli nie tym, co – najwyższe ze wszystkich rzeczy – jako jedyne istniejąc samo przez siebie [*solum existens per se*], wszystkie inne rzeczy uczyniło z niczego?”[34].

Z samoistności („aseitas”) Boga wynika jeszcze jeden jego atrybut, mianowicie prostota. Jako byt „prosty” Bóg nie może być odróżniony od swoich atrybutów (lub części), ale jest z nimi tożsamy. I jego części nie można odróżnić od siebie. Na przykład więc „dobroć” jest nie tyle „atrybutem” Boga, ile Bóg jest identyczny z „dobrocią”. Anzelm pisze:

> Nie ma więc w tobie, Panie, żadnych części, nie jesteś też wielością, ale jesteś… czymś jednym… więcej nawet, ty jesteś samą jednością, której żaden intelekt nie może podzielić. A więc życie i mądrość, i pozostałe [dobra] nie są częściami ciebie, ale wszystkie one są czymś jednym i każde z nich jest całością, którą ty jesteś i którą są wszystkie pozostałe[35].

Dlatego na przykład Bóg jest samą dobrocią, a jego dobroć jest tożsama z jego doskonałą wiedzą. Anzelm przyznawał, że wobec ograniczoności naszego umysłu, nie jesteśmy w stanie tego pojąć. Miał rację!

W każdym razie boskie atrybuty można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te, które posiada tylko Bóg, zwłaszcza samoistność, prostota, wieczność, niecierpiętliwość, niezmienność i bezcielesność. Mówiliśmy już o nich wcześniej. Do drugiej grupy zaliczają się atrybuty osobowe, które Bóg dzieli z nami: stany umysłu, takie jak wiedza (którą posiada w stopniu najwyższym z możliwych – nazywa się to wszechwiedzą), moc (którą także posiada w najwyższym

stopniu – jest to wszechmoc), dobroć, którą jest nade wszystko (dzięki Platonowi) oraz popędy (pragnienia i chęci), takie jak miłość, którą jest w sposób doskonały.

O ogromnej wiedzy Boga jest mowa już w Biblii. „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!” (Rz 11,33) – woła Paweł. Ale jeśli tak, to czy Bóg zna przyszłość? Augustyn z naciskiem odpowiadał twierdząco: „Bo przecież, żeby wierzyć w Boga, a przeczyć temu, że ten sam Bóg zna przyszłość, trzeba być pozbawionym zdrowego rozumu… Bo przecież ten, co nie jest świadom rzeczy przyszłych, nie jest Bogiem”[36]. Ale dopiero filozof Boecjusz (ok. 480 – ok. 524) w traktacie *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* (*De consolatione philosophiae*) nadał ton późniejszej średniowiecznej dyskusji w tej kwestii. Dodajmy, że napisał go podczas uwięzienia w Ticinum (dziś Pawia). Został później skazany za zdradę i stracony, ale nie wiadomo, czy go ścięto, czy też najpierw duszono, a potem zatłuczono na śmierć[37].

Boecjusz nie miał wątpliwości, że Bóg zna przyszłe wydarzenia. Jednocześnie uważał, że wiedza Boga o przyszłości, jako nieomylna, jest sprzeczna z wolną wolą człowieka. Pisał:

> Zdaje mi się, że jest rzeczą zbyt sprzeczną i wzajemnie się wykluczającą, aby Bóg wszystko przewidywał, a przy tym by istniała jakaś wolna wola. Bo jeżeli Bóg wszystko przewiduje i w żaden sposób nie może być w błąd wprowadzony, wynika z tego koniecznie, że co [boska] opatrzność przewidziała, to się stanie. Dlatego, jeżeli od wieków przewiduje nie tylko czyny ludzkie, ale nawet ich myśli i zamiary, nie ma mowy o wolności woli. Bo ani żadne zdarzenie, ani jakakolwiek wola nie mogłyby istnieć,

> gdyby ich nie przewidziała boska opatrzność zawsze nieomylna[38].

Boecjusz nie chciał wyrzec się doktryny boskiej prekognicji (znajomości rzeczy przyszłych). Jego zdaniem byłoby to niegodne człowieka pobożnego. Ale nie chciał też zrezygnować z idei wolnej woli. Dzięki niej bowiem możliwe były zasady moralne, a wraz z nimi nagroda dla sprawiedliwych i kara dla niegodziwych po śmierci:

> Na próżno bowiem ustanawia się nagrody dla dobrych, a kary dla złych, na które nie zasłużył sobie żaden swobodny i dobrowolny poryw duchowy… Więc nie zbrodnie lub cnoty miałyby jakieś znaczenie, ale bezładny zbiór raczej zmieszanych ze sobą i nierozdzielonych wszystkich zasług[39].

Boecjusz był przekonany, że w konsekwencji ród ludzki „musiałby uschnąć”.

Aby umożliwić wiarę zarówno w boską prekognicję, jak i ludzką wolną wolę, Boecjusz przyjął dwa rozwiązania. Po pierwsze, wiedza zależy nie od tego, co jest do poznania, ale od możliwości poznającego. Żeby więc zrozumieć problem, musimy spojrzeć na niego z punktu widzenia nie tego, co znaczy dla nas „wiedza”, ale czym jest ona dla Boga:

> Dlatego wznieśmy się, jak to tylko możliwe, na szczyty owej najwyższej inteligencji, tam bowiem rozum dojrzy, czego sam w sobie nie może dojrzeć, to jest, w jaki sposób również i to, co nie musi stać się na pewno, jednak jako pewne i ściśle określone uprzednia znajomość już przewidziała[40].

Po drugie, aby zrozumieć charakter boskiej wiedzy, trzeba pojąć naturę Boga, zwłaszcza jego wieczność. Wszyscy zgadzają się – pisze Boecjusz – że Bóg jest wieczny. Ale na czym polega wieczność Boga? Z jego prostoty wynika, że żyje on w wiecznej teraźniejszości (albo poza czasem). Bóg widzi wszystko – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – w bezczasowej teraźniejszości. Dlatego wie o wszystkim w chwili obecnej:

> Ponieważ… Bóg ma zawsze stan wieczny i teraźniejszy, wiedza przeto jego, przechodząc wszelki ruch czasu, trwa w swojej niezłożonej teraźniejszości, i ogarniając nieskończone okresy przeszłości i przyszłości, w swoim niezłożonym poznaniu rozważa wszystko, jak gdyby się już działo[41].

Jak widać, Boecjusz próbuje rozwiązać konflikt między boską wszechwiedzą a wolnością woli, omijając go. Wszechwiedza Boga zostaje przeobrażona w obserwację przezeń teraźniejszości. A ponieważ nie jest to już wiedza o tym, co się stanie, nie może wpływać zawczasu na przyszłe wydarzenia. Nie jest więc sprzeczna ani nie może być sprzeczna z ludzką swobodą wyboru:

> A skoro tak się rzeczy mają, pozostaje śmiertelnym nienaruszona wolność ich woli… Zwalczajcie przeto występki, pielęgnujcie cnoty, podnoście ducha do słusznych nadziei, zwracajcie pokorne prośby ku niebiosom. Wam bowiem została, jeśli sami wobec siebie nie chcecie być obłudni, oznajmiona wielka konieczność prawego życia, bo cokolwiek czynicie, czynicie przed oczyma wszystkowidzącego Sędziego[42].

I tymi (chyba nieszczególnie) pocieszającymi słowami Boecjusz kończy traktat *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*.

W Biblii nie brakuje wzmianek nie tylko o boskiej wszechwiedzy, ale także o wszechmocy. Prorok Jeremiasz zwraca się do Boga, który stworzył świat „wielką swoją mocą i wyciągniętym ramieniem": „Żadna rzecz nie jest niemożliwa dla Ciebie" (Jr 32,17). W Ewangelii św. Mateusza mówi się wprost: „U Boga wszystko jest możliwe" (Mt 19,26). Chociaż było wiadomo, że Bóg może uczynić cokolwiek, nie było już takiej pewności, że może wszystko. Augustyn na przykład twierdził, że Bóg nie może umrzeć albo się mylić. To jednak jego zdaniem nie miało wpływu na boską wszechmoc. Zdolność do śmierci albo bycia zwiedzionym byłaby oznaką nie większej, lecz mniejszej mocy. Bóg zwany jest wszechmocnym, „gdyż czyni, co chce, a nie cierpi to, czego nie chce"[43]. Bóg jest więc wszechmocny właśnie dlatego, że nie może zrobić pewnych rzeczy. Anzelm poszedł jeszcze dalej. Bóg, twierdził, nie może ulec zniszczeniu, nie może kłamać ani zamienić prawdy w fałsz. Gdyby bowiem mógł czynić podobne rzeczy, dowodził Anzelm, nie byłoby to dla niego pożyteczne. Ponieważ „móc te rzeczy nie jest mocą, ale właśnie niemocą"[44].

Z tym samym problemem zmagali się średniowieczni filozofowie żydowscy. Saadja ben Josef pisał, że „wszechmoc" nie oznacza „przywracania dnia wczorajszego ani sprawiania, że pięć jest większe od dziesięciu"[45]. Również Mojżesz Majmonides twierdził, że „nie jest możliwe, aby Bóg stworzył taki byt, jak On sam, albo zniszczył, oblekł w ciało bądź zmienił siebie"[46]. Listę uzupełnił Tomasz z Akwinu: Bóg nie może, nie powodując uszczerbku swojej wszechmocy, chodzić, zmęczyć się, zawieść, stworzyć kwadraturę koła, przekreślić przeszłość, uczynić coś równym sobie, przestać istnieć, sprawić, że będzie niedobry albo nieszczęśliwy, oraz pragnąć zła[47]. Mimo to

„Bóg jest wszechmogący, bo może wszystko, co bezwzględnie możliwe”[48]. Z jego wszechmocy wynika ponadto, że nie potrzebuje pomocy w sprawowaniu władzy. Słowem, w granicach tego, co bezwzględnie możliwe, Bóg ma zarówno maksymalną siłę, jak maksymalną swobodę w wykonywaniu władzy. Wersja Akwinaty jest kompromisową średniowieczną teorią boskiej wszechmocy[49].

Bóg, wszechwiedzący i wszechmocny, jest też wszechobecny. Psalmista pyta Boga: „Gdzież się oddalę przed Twoim duchem? Gdzie ucieknę od Twego oblicza? Gdy wstąpię do nieba, Tam jesteś; jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę” (Ps 139,7–8). Anzelm zajmował się kwestią wszechobecności Boga w swoim traktacie *Monologion*, poprzedzającym *Proslogion*. Z jednej strony doszedł do wniosku, że Najwyższa Istota nie istnieje w żadnym konkretnym miejscu, z drugiej twierdził, że jest wszędzie. Celem jego rozważań w *Monologionie* było rozwiązanie tej pozornej sprzeczności przez dowiedzenie, że jedno i drugie może być prawdziwe.

Nie ulegało wątpliwości, że jeśli chodzi o przestrzeń i czas, to Bóg pozostaje poza nimi. Najwyższa Istota nie znajduje się w żadnym miejscu ani czasie, ponieważ „nie stosują się do niej określenia oznaczające różne miejsca albo czasy, takie jak: «tutaj» lub «tam», «gdzieś», «teraz», «wtedy» albo «kiedyś»”[50]. Bóg więc nie jest przywiązany do żadnego miejsca i czasu. Istnieje też pewność, że chociaż Najwyższa Istota nie znajduje się w żadnym określonym miejscu (w sensie ograniczenia przez nie), jest obecna wszędzie w tym znaczeniu, że „cokolwiek innego jest, przez jej obecność jest podtrzymywane, by nie zapadło się w nicość”. A zatem Bóg istnieje wszędzie nie jako to, co jest ograniczone, ale to, co zawiera wszystkie rzeczy za sprawą swej wszechogarniającej obecności: „[Ty] sam nie jesteś w miejscu ani w czasie, ale wszystko jest w tobie. Nic bowiem

nie obejmuje ciebie, ty natomiast ogarniasz sobą wszystko”[51]. Podsumowując: Bóg nie istnieje w czasie i przestrzeni, lecz czas i przestrzeń istnieją w nim. Najwyższa Istota jest „w każdym miejscu i czasie, ponieważ w żadnym jej nie brak; i nie ma jej w żadnym [miejscu i czasie], gdyż nie posiada żadnego miejsca ani czasu”[52]. Rozwiązanie to jest zgodne zarówno z transcendencją, jak immanencją Boga.

A zatem według Anzelma Bóg jest dosłownie wszędzie. Jednak zdaniem Tomasza z Akwinu wszechobecność Boga należy rozumieć tylko metaforycznie, Akwinata bowiem rozważał wszechobecność w kontekście wszechmocy, wszechwiedzy i istoty Boga. Pisał:

> Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, gdyż wszystko podlega Jego władzy; jest we wszystkim swoją obecnością, gdyż wszystko gołe i otwarte jest dla Jego wzroku; jest wreszcie we wszystkim swoim jestestwem, istotą, gdyż… jako przyczyna istnienia musi być przy każdym swoim dziele[53].

Mamy tu do czynienia ze znacznie ograniczoną interpretacją wszechobecności: Bóg nie istnieje wszędzie, jest tylko obecny we wszystkich rzeczach istniejących. A obecność Boga we wszystkich rzeczach istniejących oznacza jedynie, że ma on nad nimi władzę, wie, co się z nimi dzieje i stanowi przyczynę ich istnienia. Wszechobecność Boga jest tu nie tyle wyjaśniona boską władzą, wiedzą i istotą, ile uzasadniona przez nie – jest niczym innym, jak tymi rzeczami. Akwinacie należy przypisać zasługę rozwiązania paradoksu bycia zarazem nigdzie i wszędzie. Dokonał tego jednak kosztem pozbawienia wszechobecności Boga realnego znaczenia. Trafnie pisze o tym Nicholas Everitt: „Jeśli to ma być wszechobecność, to słusznie

można pomyśleć, że Bóg wcale nie jest wszechobecny”[54]. Bóg Akwinaty nie był wszechobecny wskutek rzeczywistej obecności lub immanencji w świecie. Ta koncepcja wszechobecności dotyczyła Boga, który paradoksalnie był transcendentny wobec świata, ale nie był autentycznie w nim obecny.

Bóg a zło

Tomasz z Akwinu rozumiał, że chociaż pewne cechy świata wskazują na istnienie Boga, inne świadczą przeciwko niemu. Do tych ostatnich należała obecność zła. Akwinata miał jasny pogląd na tę sprawę: „W nazwie «Bóg» poznaje się, że jest On pewnym nieskończonym dobrem. Gdyby więc Bóg istniał, to nie byłoby żadnego zła. Zło jednak jest w świecie. Zatem Boga nie ma”[55]. Tomasz zwraca tu uwagę na problem, którym interesowano się już od czasów greckiego filozofa Epikura (341–270 p.n.e.). Według chrześcijańskiego teologa Laktancjusza dla Epikura trudność polegała na pogodzeniu zła w świecie z wszechmocą Boga. Pisał on:

> Albo Bóg chce usunąć zło, a nie może, albo może, a nie chce, albo ani nie chce, ani nie może, albo i chce, i może. Jeżeli chce, a nie może, jest niedołężny, co nie może dotyczyć Boga. Jeżeli może, a nie chce, jest zawistny, co również nie może być cechą Boga. Jeżeli ani nie chce, ani nie może, jest zawistny i niedołężny, a przeto nie jest Bogiem. Jeżeli chce i może, co jedynie przystoi Bogu, skąd więc jest zło? Albo dlaczego go nie usuwa?[56].

W tradycji chrześcijańskiej naturę zła pojmowano przede wszystkim w kategoriach jego źródeł. Istnieją dwie główne teorie pochodzenia zła: teologiczna, oparta na Biblii, i filozoficzna, wywodząca się z neoplatonizmu. Według pierwszej zło jest skutkiem nieposłuszeństwa Adama i Ewy. Całe stworzenie zostało skażone zarówno naturalnym, jak moralnym złem, a także utraciło nieśmiertelność. Teoria ta wpisuje się w wielki dramat kosmiczny, na który składa się stworzenie świata przez Boga, upadek Adama i Ewy, ich wygnanie z raju, odkupienie grzechu popełnionego przez człowieka, dokonane przez Boga, który stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie poprzez jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, wreszcie koniec świata, kiedy zmarli zostaną wskrzeszeni, Chrystus powróci, a Bóg będzie sądzić żywych i umarłych, skazując jednych na radości życia wiecznego w niebie, a innych na wieczne cierpienia w piekle.

Wersja teologiczna osadzona jest w doktrynie Boga stworzyciela. Alternatywna teoria filozoficzna zawiera się w koncepcji Boga wyłaniającego z siebie świat. Jak pamiętamy z rozdziału 3, według neoplatonika Plotyna świat powstał w procesie emanacji z Jedni, będącym jednocześnie procesem emanacji Dobra. Materia, która znajduje się na najniższym szczeblu emanacji, istnieje u kresu bytu (i dobra). A zatem, jako cechująca się brakiem dobra, jest zła:

> Skoro nie tylko jest Dobro, to owo promieniowanie z niego… musi mieć swój ostatek i ten ostatek, po którym już nic nie może nastać, musi być złem… nim zaś jest materia, nieposiadająca już nic z dobra. Tak wygląda konieczność zła[57].

Podsumujmy: zło jest nie tyle czymś samym w sobie, ile nieobecnością dobra, ostatecznym kresem procesu emanacji.

Z jednej strony była więc „pozioma" wersja biblijna, która stopniowo rozwijała się w czasie, a z drugiej „pionowa" teoria filozoficzna, która istniała tylko w teraźniejszości, nie miała początku ani końca. Od III wieku obie te wersje zszywano ze sobą w rozmaity sposób i z różnym stopniem złożoności. Były też łączone z „maksymalnymi" i „minimalnymi" opowieściami o upadku człowieka. We wschodniej, greckiej tradycji uchodził on najczęściej za *deprivatio* – utratę jakiegoś dobra, które można było odzyskać. Natomiast w tradycji łacińskiej traktowano go zwykle jako *depravatio* – moralne zepsucie wiążące się z bezpowrotną utratą dobra[58].

„Minimalną" opowieść o upadku, połączoną z neoplatońską teologią, można znaleźć u Orygenesa (III wiek) w jego koncepcji pochodzenia zła. Filozof zaczyna od zwrócenia uwagi na nierówności istniejące w świecie. Czemu – pyta – „wśród istot powstałych w ostatnich czasach niektóre są ślepe, chociaż nie popełniły żadnego wykroczenia, a inne są bez ułomności?"[59]. Ta pozornie nieuzasadniona niesprawiedliwość zagraża wierze w dobroć i wszechmoc Boga. Orygenes rozwiązuje problem dwojako.

Po pierwsze, usuwa z tego świata przypadki pozornie arbitralnej niesprawiedliwości, umieszczając źródła jednostkowych cierpień w poprzednim życiu. Twierdzi więc, że wszystkie dusze powstały przed stworzeniem świata w stanie jedności i harmonii. Tego stanu nie zdołały jednak zachować. „Lenistwo i wstręt do wysiłku w zachowaniu dobra oraz niechęć i lekceważenie wyższych wartości dały początek odchodzeniu od tego, co dobre"[60]. Wówczas padły ofiarą diabła, pierwszego stworzenia, które upadło i odsunęło się od dobra[61]. Jedne dusze zgrzeszyły bardzo lekko i stały się

aniołami w ulotnych ciałach, inne tak ciężko, że zostały demonami w ciałach powietrznych. Jeszcze inne, które nie zgrzeszyły tak lekko, żeby stać się aniołami, ani tak ciężko, by stać się demonami, stały się ludźmi, a ich dusze zostały uwięzione w ciałach materialnych. Z filozoficznego punktu widzenia zeszły po łańcuchu bytów; według Biblii – po drabinie Jakubowej (Rdz 28,10–17). Orygenes tłumaczył więc, że zło obecne w świecie to z jednej strony zło kosmiczne spowodowane przez diabła, a z drugiej zło jednostkowe będące skutkiem grzechów popełnionych w poprzednim życiu. Odczytując Pismo Święte zarówno w sposób dosłowny, jak metaforyczny, twierdził, że człowiek powstał w czasie dwóch aktów „stworzenia": najpierw stworzone zostały dusze (Rdz 1,26), które następnie umieszczono w ciałach materialnych (Rdz 2,7).

Po drugie, upadek nie był nieuchronny, ale doszło do niego, gdyż człowiek zrobił zły użytek z wolnej woli otrzymanej od Boga. W chwili stworzenia wszystkie dusze zostały obdarzone swobodą wyboru dobra i zła:

> Każda dusza rozumna cieszy się wolnością woli i sądu… Wynika stąd logiczny wniosek, że nie podlegamy konieczności… żadna konieczność nie zmusza nas, byśmy postępowali dobrze lub źle, wbrew mniemaniu tych, którzy twierdzą, że bieg i ruch gwiazd powoduje ludzkie uczynki[62].

Tak więc według Orygenesa nasz los w poprzednim, obecnym i przyszłym życiu zależy od nas samych. Za swoje cierpienia sami ponosimy odpowiedzialność i nie możemy ich wprost przypisywać Bogu, jakkolwiek są one zgodne z boską sprawiedliwością.

Ale wolność wyboru ma też jaśniejszą stronę, bo pozwala na krzewienie dobra. Dlatego upadek człowieka można też nazwać szczęśliwym (*felix culpa*). Według tej wersji po upadku świat stał się nie tyle padołem łez, ile stworzonym przez Boga „padołem, w którym powstają dusze", jak to ujął poeta angielski John Keats[63]. Wszystko to każe przypuszczać, że zło tego świata służy nie tylko karze, lecz także naprawie, jest odbiciem boskiej dobroci. Świat to miejsce, w którym dusze powracają do zdrowia. Boga nazwać można lekarzem dusz:

> Nasz Lekarz-Bóg, chcąc oczyścić błędy dusz naszych, powstałe w wyniku różnorodnych grzechów i występków, używa takich właśnie środków karnych, a ponadto stosuje nawet karę ognia wobec tych, którzy utracili zdrowie duszy[64].

A więc w rezultacie cierpienie przynosi nam korzyść i jest wyrazem miłości Boga, a nie jego gniewu, zarówno w tym życiu, jak w przyszłym.

Według Orygenesa dusza może ponownie wspiąć się po drabinie bytów, aż w końcu zjednoczy się z Bogiem, wracając na miejsce, które zajmowała przed upadkiem. Ponieważ zło nie istniało, gdy dusze były pierwszy raz stworzone, nie będzie też istnieć, kiedy powrócą na dawne miejsca. Z tej koncepcji podróży duszy wynikało, że ostatecznie wszyscy mogą zostać zbawieni, o ile tylko wybiorą dobro. Nie dość na tym – po zjednoczeniu z Bogiem dusza nie będzie już pragnęła niczego prócz dobra: „Jeżeli bowiem dusza wzniesie się na taki stopień doskonałości, że z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich swych sił miłować będzie Boga, a bliźniego swego jak siebie samą, to gdzież znajdzie się miejsce dla grzechu"[65].

Orygenesowa teoria pochodzenia zła zgadzała się z założeniem, że Bóg jest dobry. Skoro zło i cierpienie służą ostatecznemu dobru – zbawieniu wszystkich dusz (może nawet diabła i jego pomocników) – niepodobna wątpić w boską dobroć. Jednakże koncepcja wolnej woli miała swoją cenę: Bóg, stwarzając byty, nad którymi przestawał panować, znów tracił część swojej wszechmocy[66].

Cenę tę był gotów zapłacić również Augustyn, który tak jak Orygenes uważał zło za utratę dobra. U podstaw jego teorii pochodzenia zła leżało odrzucenie koncepcji zła pochodzącej z manicheizmu, doktryny religijnej stworzonej przez perskiego proroka Maniego (216–274). W manicheizmie, którego wyznawcą był swego czasu Augustyn, problem zła rozwiązuje się w kategoriach wiecznej walki pomiędzy dobrem i złem. Świat, a zwłaszcza rodzaj ludzki są polem bitwy między dwoma mocami albo dwoma przeciwstawnymi żywiołami jednej mocy. Według Augustyna „klin ludu ciemności nie dzieli i nie przenika niejako innej istoty… co już samo w sobie byłoby czymś niesłychanie szpetnym, ale ów klin ciemności rozrywa i przenika samą istotę Boga”[67].

Maniego teoria natury Boga stała rzecz jasna w sprzeczności z Augustyńskim platonizmem, w którym Bóg był zarówno Bytem, jak Dobrem, nieodróżnialnymi od siebie. U Augustyna dobroć Boga przejawiała się pod względem teologicznym w jego miłosiernym i dobrowolnym akcie stworzenia *ex nihilo*, a pod względem filozoficznym w wezbranej boskiej obfitości w świecie, „wylewającej się spienioną kaskadą coraz to nowych form życia, aż wszystkie możliwości istnienia zostaną zaktualizowane, a brzegi bezkresnego oceanu niebytu – osiągnięte”[68]. Tak więc zdaniem Augustyna Bóg stworzył wszechświat, w którym powstały wszystkie możliwe formy bytu – od archaniołów po robaki.

Stąd płynął wniosek, że ponieważ Bóg, w neoplatońskim stylu, zmaksymalizował dobro, tworząc wszelkie możliwe postaci bytu, źródło zła nie może tkwić w nim. Augustyn dopatrywał się go w nadużyciu wolnej woli, najpierw przez szatana i anioły, a potem przez Adama i Ewę, naszych prarodziców, w ogrodzie Eden: „Gdy wola, opuściwszy wyższą rzecz, zwraca się ku niższej, staje się złą; nie dlatego, że złem jest to, ku czemu się zwraca, lecz że samo zwracanie się jest przewrotne”[69]. Z nadużycia wolnej woli wynikło całe zło moralne w świecie. Jak jednak na podstawie tej koncepcji zła moralnego wytłumaczyć zło naturalne, którego nie da się przypisać ludzkiemu działaniu? Je również można wyjaśnić niewłaściwym użyciem wolnej woli, tyle że nie przez nas, lecz przez anioły, które obdarzone przez Boga wolną wolą, odwróciły się od niego i stały się demonami[70].

W przeciwieństwie do Orygenesa, Augustyn nie uważał biblijnego opisu upadku za alegorię upadku „zwykłego człowieka”. Jest on dlań wydarzeniem historycznym, które nie tylko wytrąciło Adama i Ewę z przeznaczonego im stanu szczęśliwości, ale tak znieprawiło i zepsuło naturę ludzką, że od tej pory wszyscy ludzie są potępieni już w chwili narodzin. Zostali skażeni grzechem pierworodnym Adama:

> Wszyscyśmy bowiem byli w tym jednym, gdyśmy wszyscy nim jednym byli, tj. tym, co upadł w grzech przez niewiastę, uczynioną z niego, zanim zgrzeszył… Z błędu więc wolnej woli źle użytej powstaje cały szereg nieszczęść teraźniejszych, które wiodą rodzaj ludzki, wywodzący się z zaczątku skażonego niby z zepsutego korzenia, poprzez cały łańcuch nędz aż do ostatecznej zguby w drugiej onej śmierci, co końca nie ma. Ci tylko wyjątek stanowią, co przez łaskę Bożą uwolnić się od niej zdołają[71].

Cierpienia jednostek są więc skutkiem nie tylko popełnionych grzechów, lecz także grzechu odziedziczonego. Z powodu upadku Adama i Ewy wszyscy ludzie są w oczach Augustyna znieprawieni i słusznie potępieni.

Zatem to, że Bóg w ogóle kogokolwiek zbawił, jest z jego strony aktem miłosierdzia, bo przecież nikt na zbawienie nie zasługuje. Bóg okazał swą dobroć, umożliwiając ludziom odkupienie grzechu, dzięki temu, że stał się człowiekiem (choć nie wystarczyło to, żeby zbawić wszystkich). Skruszony grzesznik jest więcej wart niż człowiek niewinny, który, nie zgrzeszywszy, nie wymaga odkupienia. U Orygenesa Bóg daje dowód swej dobroci, umożliwiając zbawienie wszystkim ludziom, którzy dobrowolnie zwrócą swą wolę ku niemu. U Augustyna jednak jest inaczej. Bóg przeznacza do zbawienia tylko niektóre dusze, bez względu na to, czy wybrały cnotę czy występek; resztę (zdecydowaną większość) czeka potępienie wieczne. Ale nie jest tak, że Bóg pragnie potępienia większości ludzi – po prostu pozwala, aby spotkał ich los, na który zasłużyli z powodu grzechu pierworodnego. Koncepcja ta oznacza być może boską sprawiedliwość dla większości, a dla wybranych łaskawość, ale wydaje się, że przekreśla boską dobroć, chociaż niewątpliwie dowodzi suwerennej władzy Boga. Bóg dał nam wolną wolę, lecz nie interesuje się, jaki zrobimy z niej użytek, gdyż nasze ostateczne zbawienie nie zależy od tego, czy żyjemy cnotliwie, czy występnie. Bóg sprawia więc wrażenie arbitralnego despoty[72]. Do tej sprawy jeszcze wrócimy.

Najlepszy z możliwych światów

W myśli Augustyna do końca pozostał pewien rozdźwięk między genezą zła a pochodzeniem grzechu. Wynika on

z napięcia między filozofią, tłumaczącą zło w kategoriach „braku dobra”, a teologią, która szuka jego źródła w ludzkim (i demonicznym) grzechu, a zwłaszcza w historycznym akcie odwrócenia się od Boga, będącym przyczyną trwałego zdeprawowania natury ludzkiej. Dlatego filozofia i teologia inaczej objaśniają dobroć Boga.

Zgodnie z filozoficznym wyjaśnieniem Bóg, mimo istniejącego zła, jest dobry, gdyż w całości stworzenia panuje harmonia. Nie ma wątpliwości, że w wielkim łańcuchu bytów wyższe ogniwa są lepsze niż niższe. Nie ulega też kwestii, że wytłumaczenie naturalnego zła wszechświata nastręcza trudności. Należy ono jednak do stworzonej przez Boga harmonii, która w ostatecznym wyniku jest przecież dobra. Augustyn pisał:

> Dla Ciebie w ogóle nie ma zła, i nie tylko dla Ciebie, lecz i dla Twego stworzenia jako całości, bo poza Tobą nie ma niczego, co mogłoby się wedrzeć do stworzenia i zepsuć ład, jaki w nim ustanowiłeś. W niektórych jednak częściach stworzenia istnieją pewne rzeczy, które uważamy za złe, gdy nie harmonizują z innymi rzeczami. Ale są jeszcze inne, takie, z którymi one harmonizują, a więc i one są dobre, także w samych sobie rzeczy te są dobre… I już nie tęskniłem za czymś lepszym, gdy to wszystko ogarniałem myślą. W świetle rozumniejszego pojmowania uznałem, że chociaż rzeczy wyższe są lepsze od niższych, to jednak całość stworzenia jest czymś lepszym od samych tylko rzeczy wyższych[73].

Jednym słowem, wszechświat jest bardziej doskonały, gdy jest w nim zło, niż gdy go w nim nie ma.

Zgodnie z wyjaśnieniem teologicznym Bóg jest dobry, chociaż zawczasu wiedział, że człowiek (i pewne anioły) zrobi zły użytek z wolnej woli. Sprawił bowiem, że powstające zło moralne (i naturalne) dopasuje się do całej harmonijnej doskonałości wszechświata:

> Nie stwarzałby Bóg nie tylko żadnego anioła, lecz i człowieka takiego, o którym by z góry wiedział, że będzie zły, gdyby równocześnie nie wiedział z góry, że złych użyje on też do dobrych rzeczy i w ten sposób pasmo wieków, niby wspaniały poemat, licznymi ozdobi antytezami[74].

Innymi słowy, wszechświat, w którym istnieje grzech, jest bardziej doskonały od tego, w którym grzechu nie ma. U Augustyna więc teologiczna koncepcja pochodzenia grzechu i filozoficzna teoria genezy zła pozostają w chwiejnej równowadze. Na tej podstawie powstały później dwie przeciwstawne teorie zła: według pierwszej, optymistycznej, całe zło jest koniecznym aspektem wszechświata, w którym panuje harmonia; według drugiej, pesymistycznej, całe zło jest nieuchronnym skutkiem grzechu pierworodnego popełnionego przez Adama i Ewę.

To drugie, pesymistyczne stanowisko, opierające się bardziej na biblijnym objawieniu niż na filozofii neoplatońskiej, zwyciężyło w doktrynie szesnastowiecznej reformacji protestanckiej. Na przykład szwajcarski reformator religijny Jan Kalwin (1509–1564) był kontynuatorem koncepcji Augustyna. Zło uważał za skutek nadużycia wolnej woli przez pierwszego człowieka, który utracił przez to pierwotną wolność, a jego potomkowie stali się niewolnikami grzechu. „Dlatego my wszyscy, którzy pochodzimy z nieczystego nasienia – pisał – przyszliśmy na świat zarażeni grzechem.

Zanim jeszcze ujrzeliśmy światło obecnego życia, byliśmy w oczach Boga zbrukani i pohańbieni”[75]. Kalwin jednak wprowadził dwie ważne zmiany do doktryny Augustyna. Pierwsza dotyczyła stosunku między wolną wolą a predestynacją, o którym będzie mowa w rozdziale 5. Przedmiotem drugiej była geneza zła naturalnego. Augustyn twierdził, że zło naturalne to wynik działalności upadłych aniołów i konsekwencja ich upadku, natomiast zdaniem Kalwina jest ono skutkiem postępowania pierwszego człowieka. To grzech Adama spowodował zarówno upadek człowieka, jak w ogóle kosmiczny upadek.

Kalwin głosił zatem, że zło naturalne znalazło się w świecie wskutek grzechu Adama:

> Albowiem odkąd człowiek zsunął się ze swych pierwotnych wyżyn, stało się nieuchronne, że świat będzie stopniowo podupadał w stosunku do swego naturalnego stanu. Musimy dojść do takiego wniosku wobec istnienia wszy, gąsienic i innych szkodliwych owadów. Twierdzę, że w nich wszystkich widoczne jest pewne zwyrodnienie świata, którego nie należy bynajmniej uważać za leżące w naturalnym porządku rzeczy, gdyż pochodzi bardziej z grzechu człowieka niż z ręki Boga. Rzeczy te stworzył wprawdzie Bóg, ale był to Bóg mściciel[76].

U Kalwina Bóg jest w najlepszym razie Bogiem sprawiedliwości, słusznie karzącym człowieka za sprowadzenie bólu i cierpienia na świat, który został stworzony jako doskonale dobry. W najgorszym zaś razie jest gniewnym, karzącym despotą, godnym naszego szacunku, a nawet trwogi, ale niezasługującym na naszą miłość. Tak czy inaczej, jest to Bóg, którego po upadku człowieka zgodnie z opisem Kalwina

trudno uznać za dobrego. Prawdopodobnie o to właśnie Kalwinowi chodziło. Bóg miał był potężny, lecz niekoniecznie dobry. Dzięki niemu przed upadkiem nasz świat mógł być najlepszym z możliwych światów, ale potem – bynajmniej nie z winy Boga – daleko mu do tego!

Kalwin czerpał z pesymistycznej koncepcji teologicznej Augustyna, natomiast do filozoficznego rozwiązania problemu zła nawiązał Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Istnienie zła, naturalnego i moralnego, składał on, tak jak Kalwin, na karb niewłaściwego korzystania z wolnej woli przez człowieka. Jeśli jednak chodziło o jego ostateczne źródło, Leibniz oparł się na neoplatońskiej doktrynie Augustyna. Korzeni zła nie należy szukać ani w Bogu, ani w „czymś" od niego niezależnym, lecz w braku dobra w każdej rzeczy stworzonej, która jest go pozbawiona za sprawą swej stworzonej natury.

Jednakże, mimo obecności moralnego i naturalnego zła, nasz świat jest i tak najlepszym z możliwych światów i najlepszym, jaki Bóg mógł stworzyć, szczególnie że posiada największą rozmaitość rzeczy i najprostsze prawa natury. Zło moralne i naturalne – głosił Leibniz – to część powszechnego dobra: „Gdyby więc zabrakło najmniejszego zła, które zdarza się w świecie, nie byłby to już ten świat, uznany mimo wszystko za najlepszy przez Stwórcę, który go wybrał". Chociaż Leibniz przyznawał, że można wyobrazić sobie światy bez grzechu i nieszczęścia, „takie światy pod względem dobra bardzo ustępowałyby naszemu światu"[77]. Bóg jest więc doskonałym ogrodnikiem, mimo że w jego ogrodzie rosną chwasty.

Przed stworzeniem naszego świata Bóg porównał wszystkie możliwe światy i wybrał najlepszy z nich – który tak jak u Augustyna, jest bardziej harmonijny z powodu istnienia cierpienia, ciemności i goryczy zamiast samych rozkoszy, słodyczy i światła. Tezy tej nie da się dowieść na podstawie

obserwacji świata. Leibniz uważał, że „pozory” zła w świecie wyraźnie przemawiają przeciwko boskiej dobroci i sprawiedliwości. Ale wzięcie tych „pozorów” za rzeczywistość byłoby pomyleniem czysto zewnętrznej strony świata z jego głębią. Nie należy więc sugerować się „pozorami” świata; obrońca Boga powinien wierzyć, że świat, mimo oczywistego zła, jest ostatecznie dobry dzięki swemu ufundowaniu w dobroci Boga. Kalwin traktował zło tak poważnie, że gotów był dla niego poświęcić dobroć Boga. Leibniz za pomocą platońskich kategorii wykazywał, że Bóg jest dobry. Czy jednak pod wpływem swego osiemnastowiecznego optymizmu i głębokiej wiary w boską dobroć nie zlekceważył zła?

Tego zdania był francuski filozof Wolter (François-Marie Arouet, 1694–1778), który uważał, że zło naturalne i moralne to zbyt poważna rzecz, aby brać je poważnie. Według niego zasługuje ono tylko na to, aby traktować je z ironicznym uśmiechem. W swojej powiastce filozoficznej *Kandyd* Wolter pisał na przykład:

> Po trzęsieniu ziemi [w 1755 roku], które zniszczyło trzy czwarte Lizbony, mędrcy owej krainy nie znaleźli skuteczniejszego środka przeciw całkowitej ruinie, jak dać ludowi piękne autodafe. Uniwersytet w Koimbrze orzekł, że widowisko kilku osób spalonych uroczyście na wolnym ogniu jest niezawodnym sekretem przeciwko trzęsieniom ziemi[78].

Jeden z bohaterów *Kandyda*, preceptor Pangloss, wykładający „tajniki metafizyko-teologokosmologo-nigologii”[79], to Gottfried Wilhelm Leibniz we własnej osobie. Pangloss z całym przekonaniem wierzy, że nasz świat jest najlepszy z możliwych, mimo zła naturalnego i moralnego, czynionego zwłaszcza przez

wyznawców różnych religii (chrześcijaństwa, judaizmu i islamu). Cokolwiek dzieje się na świecie, Pangloss, tak jak Leibniz, potrafi wykazać, że jest to najlepsze, co mogło spotkać świat.

Pogląd Leibniza na świat wynikał z wiary w Boga i niezachwianego przekonania o przedustawnej harmonii świata. Wolter jednak uważał zło i cierpienie za coś zupełnie niewytłumaczalnego. „Pochodzenie zła było zawsze przepaścią, do której dna nikomu nie udało się zajrzeć" – pisał w swoim *Słowniku filozoficznym* (1764)[80]. Jakie jest rozwiązanie? Nie rozpacz, lecz raczej cicha rezygnacja. Trzeba uprawiać swój ogródek, tak jak to Bóg pierwotnie przeznaczył człowiekowi, nie starać się wyjaśniać postępowania Boga wobec człowieka i robić dobre uczynki w nadziei, że świat będzie przez to trochę lepszy.

To nie samo istnienie zła sprawiało, że dobroć Boga stawała pod znakiem zapytania, a koncepcja najlepszego z możliwych światów budziła wątpliwości. Chodziło raczej o ilość i charakter tego zła:

> Ten system, że wszystko jest dobrze, pokazuje twórcę całej natury jako potężnego i złośliwego króla, który nie troszczy się o życie czterystu czy pięciuset ludzi i o to, że pozostali klepią codzienną biedę wśród łez, bo najważniejsze jest dla niego, aby spełniły się jego zamiary.

Pogląd o najlepszym ze światów nie tylko nie pociesza, ale wprawia w rozpacz filozofów, którzy ten pogląd przyjmują. Kwestia dobra i zła pozostaje chaosem niedającym się rozproszyć przez tych, którzy pragną tego w dobrej wierze[81].

Oznaczało to utratę wiary nie tylko w objawienie boskie, ale także w neoplatoński rozum. Problem dotyczył samego sedna osobowości Boga. A przynajmniej tak to wyglądało, chyba że gniew i sprawiedliwość Boga charakteryzowały go lepiej niż miłosierdzie i współczucie.

Przypisy

1 Zob. Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*, Lejda: Brill 1965.

2 Moses Maimonides, *A Guide for the Perplexed*, przeł. M. Friedlaender, Nowy Jork: E.P. Dutton 1904, wstęp (s. 2). Dostępne pod adresem: http://oll.libertyfund.org/titles/maimonides-a-guide-for-the-perplexed [cyt. pol.: Majmonides, *Przewodnik błądzących*, cz. 1, przeł. U. Krawczyk., H. Halkowski, Kraków 2008, Uwagi przedwstępne, s. 13].

3 Ibid., 1.52, ss. 69–72.

4 Ibid., 1.50, ss. 67–68 [cyt. pol.: Majmonides, *Przewodnik błądzących*, cz. 1, rozdz. L, s. 115].

5 Ibid., 2.25, ss. 199–200.

6 Wśród uczonych od dawna toczy się spór o to, co Majmonides rozumiał przez „stworzenie". W jego pismach jest wiele niejasności i według najbardziej skrajnych krytyków Majmonides w skrytości ducha zawsze był dokładnie przeciwnego zdania niż to, które publicznie wyrażał.

7 Joseph A. Buijs, *Religion and philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas*, „Medieval Encounters" 8 (2002), s. 181. Jest to wyjątkowo pomocne i zwięzłe ujęcie zagadnienia.

8 Jeśli chodzi o różne wersje trzynastu zasad Majmonidesa, zob. Arthur Hyman, *Maimonides' 'thirteen principles'*, w: Alesander Altmann, wyd., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1967, ss. 119–144.

9 Averroes, *The Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy* 2. Dostępne pod adresem: http://people.uvawise.edu/philosophy/phil205/Averroes.html

10 Ibid., 1.

11 Ibid., 2.

12 Buijs, *Religion and philosophy*, s. 166.

13 Averroes, *An Exposition of the Methods of Arguments Concerning the Beliefs of the Faith, and a Determination of Uncertain Doubts and Misleading Innovations in Interpretations*, w: Averroes (Ibn Rushd), *The Philosophy and Theology of Averroes: Tractata*, przeł. Mohammad Jamil-Ub-Behman Barod (1160), Baroda: Manibhai Mathurbhal Gupta 1921. Dostępne pod adresem: http://oll.liberytfund/org/titles/rushd-the-philosophy-and-theology-of-averroes Zob. też: Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, III wyd., Nowy Jork: Columbia University Press 2004, ss. 291–292.

14 Averroes, *Decisive Treatise* 2.

15 Cyt. za: Buijs, *Religion and philosophy*, ss. 168–169.

16 Thomas Aquinas, *Summa theologiae, prima pars, 1–49*, przeł. Laurence Shapcote, Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012, 1.1.1, s. 4 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, Kwestia 1, Art. 1, s. 17].

17 Ibid., 1.2.1, s. 17 [Kwestia 2, Art. 1, s. 35].

18 Ibid., 1.2.3, s. 21 [Kwestia 2, Art. 3, s. 40].

19 Aristotle, *Metaphysics* 12.7–9, w: *The Philosophy of Aristotle*, przeł. A.E. Wardman, J.L. Creed, Nowy Jork: Mentor 1963, ss. 128, 129, 127 [cyt. pol.: Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, ks. XII, 7, 9, ss. 315–316, 321].

20 O ostatniej drodze, czyli argumencie z projektu (lub celowości), będzie mowa nieco później.

21 Zob. Herbert A. Davidson, *John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation*, „Journal of the American Oriental Society" 89 (1969), ss. 375–391.

22 Cyt. za: William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Londyn: Macmillan 1979, s. 45.

23 O Saadii: Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, Lejda: Brill 2008, rozdz. 1.

24 Aquinas, *Summa theologiae*, 1.46.2, s. 478 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. IV, Zagadnienie 46, Art. 2].

25 Blaise Pascal, *Pensées*, przeł. A.J. Krailsheimer, Harmondsworth: Penguin 1966, s. 150 [cyt. pol.: Blaise Pascal, *Myśli*, 451, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 232].

26 Ibid.

27 Ibid., s. 151 [s. 233].

28 Anselm, *Proslogion* 1.34, w: Ian Logan, *Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and Its Significance Today*, Farnham: Ashgate 2009, s. 32 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 1, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 144].

29 Ibid., 4.4, s. 35 [s. 147].

30 Gaunilo, *Pro insipiente* 6.1, w: Logan, *Reading Anselm's Proslogion*, s. 64.

31 Ibid., 6.3, s. 65.

32 Anselm, *Proslogion* 3.5, s. 34 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 3, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, s. 146].

33 Zob. zwłaszcza Logan, *Reading Anselm's Proslogion*, rozdz. 7–8.

34 Anselm, *Proslogion* 5.3, s. 36 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 5, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, s. 148].

35 Ibid., 18.9, s. 49 [s. 163].

36 Augustine, *The City of God* 5.9, przeł. Marcus Dods, w: *NPNFI*, II, ss. 90, 92 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. V, rozdz. IX, s. 191].

37 Zob. John Moorhead, *Boethius life and world of late antique philosophy*, w: John Marenbon, wyd., *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, ss. 13–33.

38 Boethius, *The Consolation of Philosophy*, przeł. H.R. James, Londyn: Elliot Stock 1897, 5.3 [cyt. pol.: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa 1962, ks. V, 3]. Dostępne pod adresem: https://www.gutenberg.org/files/14328/14328-h/14328-h.htm#Page_233

39 Ibid.

40 Ibid., 5.5 [ks. V, 5].

41 Ibid., 5.6 [ks. V, 6].

42 Ibid.

43 Augustine, *The City of God* 5.10, s. 92 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. V, rozdz. X, s. 192].

44 Anselm, *Proslogion* 7.3, s. 37 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 7, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, ss. 149–150].

45 Saadia Gaon [Saadia ben Joseph], *The Book of Beliefs and Opinions*, przeł. Samuel Rosenblatt, New Haven, CT: Yale University Press 1948, 7.1, s. 412.

46 Maimonides, *A Guide for the Perplexed* 3.15.

47 Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II: *Creation*, przeł. James F. Anderson, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press 1975, 2.25, ss. 73–76.

48 Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1.25.3, s. 277 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. II, Zagadnienie 25, Art. 3].

49 Zob. Brian Leftow, *Omnipotence*, w: Thomas P. Flint, Michael C. Rea, wyd., *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press 2011, ss. 167–199.

50 Anselm, *Monologion* 22, w: Anselm, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, przeł. Jasper Hopkins, Herbert Richardson, Minneapolis, MN: Arthur J. Banning Press 2000, s. 39 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Monologion*, rozdz. 22, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, s. 62].

51 Anselm, *Proslogion* 19.4, s. 50 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 19, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, s. 164].

52 Anselm, *Monologion* 22, s. 39 [cyt. pol.: Anzelm z Canterbury, *Monologion*, rozdz. 22, w: tenże, *Monologion; Proslogion*, s. 62].

53 Aquinas, *Summa theologiae*, 1.8.3, s. 71 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. I, Zagadnienie 8, Art. 3].

54 Nicholas Everitt, *The divine attributes*, „Philosophy Compass" 5 (2010), s. 89. Współczesna dyskusja o wszechobecności Boga jest prowadzona na ogół w kategoriach ustalonych przez Tomasza z Akwinu. Zob. na przykład Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon 1993, s. 230.

55 Aquinas, *Summa theologiae*, 1.2.3, s. 20 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kwestia 2, Art. 3, ss. 39–40].

56 Lactantius, *A Treatise on the Anger of God* 13, przeł. William Fletcher, w: *ANF*, VII, s. 271 [cyt. pol.: Laktancjusz, *O gniewie Boga*, XIII, w: tenże, *Pisma wybrane*, przeł. J. Czuj, Poznań 2013, s. 187].

57 Plotinus, *The Enneads*, przeł. Stephen MacKenna, Londyn: Faber 1956, 1.8.7, s. 72 [cyt. pol.: Plotyn, *Enneady*, I–III, cz. I, rozdz. VIII, 7, s. 151].

58 Zob. John Hick, *Evil and the God of Love*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2010. Z książki tej bardzo dużo skorzystałem.

59 Origen, *On First Principles*, przeł. G.W. Butterworth, Gloucester, MA: Peter Smith 1973, 1.8.1, s. 67 [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. I, rozdz. VIII, Aneks I, 2, s. 131].

60 Ibid., 2.9.2, s. 130 [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. II, rozdz. IX, 2, s. 198].

61 Zob. Philip C. Almond, *The Devil: A New Biography*, Londyn, Ithaca, NY: I.B. Tauris and Cornell University Press 2014, rozdz. 3.

62 Origen, *On First Principles* 1. pref. 5, s. 4 [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. I, Przedmowa, 5, s. 54].

63 Keats użył tego określenia w liście z 21 kwietnia 1819 do George'a i Georgiany Keats (czyli swego brata i bratowej). John Hick przypisuje rozwiązanie problemu zła wczesnochrześcijańskiemu ojcu Kościoła Ireneuszowi, żyjącemu około pół wieku przed Orygenesem. Dlatego nazywano je „irenejską teodyceą". Mark S.M. Scott wysunął bardziej przekonujące argumenty, że rozwiązanie to należy przypisać Orygenesowi. Zob. zwłaszcza Mark S.M. Scott, *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 2012 i *Suffering and soul-making: rethinking John Hick's theodicy*, „Journal of Religion" 90 (2010), ss. 313–314.

64 Origen, *On First Principles* 2.10.6, s. 143 [cyt. pol.: Orygenes, *O zasadach*, ks. II, rozdz. X, 6, ss. 210–211].

65 Cyt. za: Scott, *Journey Back to God*, s. 133 [cyt. pol.: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, cz. 1, ks. V, rozdz. 10, s. 302].

66 Jest oczywiście możliwe, że Bóg nie stworzył istot, nad którymi nie ma kontroli, ale choć może nad nimi panować, zawsze powstrzymuje się od

tego. Argument taki oznaczałby jednak zachowanie wszechmocy Boga kosztem jego dobroci, bo skoro Bóg może ingerować w świat, powściągając złych ludzi nadużywających swojej wolności, naprawdę dobry Bóg dokonywałby takich ingerencji.

67 Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus Called Fundamental* 24.26, przeł. Richard Stothert, w: *NPNFI*, IV, s. 140 [cyt. pol.: Augustyn, *List, który nazywają „Listem podstawowym”*, w: tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1990, 24(26), s. 132].

68 Hick, *Evil and the God of Love*, s. 75.

69 Augustine, *The City of God* 12.6, s. 229 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XII, rozdz. VI, s. 448].

70 Zob. Almond, *The Devil*.

71 Augustine, *The City of God* 13.14, s. 251 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XIII, rozdz. XIV, s. 487].

72 Znakomite omówienie kwestii wszechmocy i zła u Augustyna zawiera książka: John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, rozdz. 7.

73 Augustine, *The Confessions of St Augustine* 7.13.19, przeł. J.G. Pilkington, w: *NPNFI*, I, s. 110 [cyt. pol.: Augustyn, *Wyznania*, ks. VII, 13].

74 Augustine, *The City of God* 11.18, ss. 214–215 [cyt. pol.: Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. XVIII, s. 421].

75 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, wyd. John T. McNeill, Louisville, KT: Westminster John Knox Press 2006, 2.1.6, s. 248.

76 John Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, przeł. John King, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, b.d., 1.62–63. Dostępne pod adresem: http://www.ccel.org/cce/calvin/calcom01.html

77 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essays on the justice of God and the freedom of man in the origin of evil: part one*, w: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, przeł. E.M. Huggard, Peru, IL: Open Court 1985, §§ 9–10, ss. 128–129 [cyt. pol.: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, cz. I, 9–10, s. 126].

78 Voltaire, *Candide or Optimism*, wyd. Nicholas Cronk, Nowy Jork: Norton 2016, s. 4 [cyt. pol.: Wolter, *Kandyd, czyli optymizm*, w: tenże, *Powiastki filozoficzne*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985, s. 102].

79 Ibid. [s. 92].

80 Voltaire, *Philosophical Dictionary*, przeł. Theodore Besterman, Londyn: Penguin 2004, s. 70 [cyt. pol.: Woltere, *Słownik filozoficzny*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2015, s. 66].

81 Ibid., ss. 73–74 [s. 70].

5.

Bóg gniewny, miłosierny i sprawiedliwy

Lecz Bóg jedynie jest sędzią – tego zniża, tamtego podnosi.
Psalm 75,8

Zmierzch Aten

Wielką zaletą naszego świata, tak jak pojmował go platonizm, a zwłaszcza platonizm chrześcijański, była jego całkowita racjonalność i bezsporna dobroć. Można by powiedzieć, że filozofowie-platonicy postrzegali świat przez pryzmat boskiej dobroci. Wolter szedł w odwrotnym kierunku: od ilości i jakości zła w świecie do Boga. W jego interpretacji założenie, że fundamentalnie i głęboko skażony świat pochodzi od bytu, którego istotą jest dobroć – i który swoją dobrocią napełnił świat – ociera się o groteskę. Platońskiego Boga, który jest zarówno transcendentny, jak immanentny, nie sposób pogodzić z obecnością zła w świecie. Dlatego chociaż Bóg nadal może być

transcendentny wobec świata, nie może już być immanentnie w nim obecny.

Jan Kalwin nie był neoplatonikiem, więc według niego istnienie zła w świecie nie miało wpływu na immanencję Boga, gdyż jako transcendentny stwórca świata z niczego nigdy nie był w nim immanentnie obecny. Kalwin jednak, tak jak Wolter, traktował zło poważnie i tworząc swoją koncepcję Boga, wziął za punkt wyjścia ogrom zła w świecie. Bóg Kalwina nie był Bogiem, którego istotę stanowiła dobroć. Był karzącym bóstwem, które wskutek ludzkiego grzechu skaziło złem doskonały świat, stworzony wcześniej przez siebie. Kalwina koncepcja Boga była charakterystyczna dla całej szesnastowiecznej reformacji.

W poprzednich piętnastu stuleciach, aż do czasów ruchu reformacyjnego, teologowie żydowscy, chrześcijańscy i islamscy starali się wykazać, że Bóg, który objawił się, odpowiednio, w Torze, w Jezusie Chrystusie i w Koranie, jest Bogiem z filozofii platońskiej. Usiłowali, jakkolwiek mało udolnie, utożsamić Boga tworzącego z Bogiem emanującym. Chociaż katolicyzm twierdził, że Bóg biblijny to platoński Bóg z teologii Augustyna, protestancka reformacja wykopała przepaść nie do zasypania między Bogiem objawienia a Bogiem platońskiego rozumu.

Zasada *sola scriptura* („tylko Pismo”), głosząca, że najwyższym autorytetem doktrynalnym dla oświeconego chrześcijanina jest Biblia, stała się jednym z głównych haseł reformacji. Wydanie drukiem Biblii w językach narodowych umożliwiło realizację tej zasady zarówno w teologicznej teorii, jak w codziennej praktyce. Zdemokratyzowana Biblia przestała być wyłączną własnością elit kościelnych, teologicznych i filozoficznych. Prowadziło to co najmniej do odrzucenia alternatywnych źródeł wiedzy o Bogu, takich jak tradycja platońska. Z teologicznego punktu widzenia wiarygodność tych

alternatywnych źródeł zależała od rozumu jako obrazu Boga. Jednak według zwolenników reformacji obraz Boga w człowieku został tak bardzo skażony wskutek upadku, że po nim rozum nie mógł być już godnym zaufania źródłem wiedzy o Bogu. Co ważniejsze, zasada *sola scriptura* pociągała za sobą odrzucenie możliwych interpretacji Biblii poza jej literalnym (historycznym, oczywistym, gramatycznym) znaczeniem. Marcin Luter (1483–1546) wyraził to prosto: dosłowny sens jest „najwyższy, najlepszy, najdobitniejszy, słowem, jest całą substancją, istotą i podstawą Pisma Świętego”[1].

Zawsze uważano, że dosłowne znaczenie jest najważniejsze, istotniejsze od mistycznego, alegorycznego i ukrytego. Tomasz z Akwinu pisał, że „wszystkie sensy [Pisma Świętego] opierają się na jednym – dosłownym. Tylko z niego można wyprowadzać argumenty, a nie z tego, co jest wyrażone alegorycznie”[2]. Pomimo to teza o wielości możliwych znaczeń Pisma Świętego oznaczała konieczność uznania, że znaczenie to ma nieokreślony charakter. Jednak z protestanckiego twierdzenia, że sens dosłowny jest nie tylko podstawowy, lecz wręcz jedyny, wynikało, że Pismo Święte (przynajmniej w zasadzie) ma jedno ustalone i ściśle określone znaczenie. Nie mogło być więc odczytywane po platońsku, a Bóg biblijny nie mógł być utożsamiany z Bogiem filozofów; w doktrynie protestanckiej rozeszły się drogi Jerozolimy i Aten[3].

Bóg protestantów został więc w pierwszej kolejności Bogiem biblijnym, główną postacią dziejowego dramatu, który rozpoczął się od stworzenia świata *ex nihilo*, a dobiegnie kresu, gdy Chrystus powróci, Bóg zaś będzie sądzić żywych i umarłych, jednych nagradzając wiekuistą radością w niebie, a innych skazując na wieczne męki piekielne. W doktrynie protestanckiej dzieje Boga miały charakter wyłącznie „poziomy”, rozwijały się w czasie, a nie „pionowy”, pozbawiony

początku i końca. Bóg protestantyzmu, zamiast trwać w wiecznej teraźniejszości, poruszał się w czasie.

Sprzeczne cechy biblijnego Boga – z jednej strony miłosiernego, łaskawego i sprawiedliwego, a z drugiej bezlitosnego, niełaskawego i niesprawiedliwego – wysunęły się teraz na pierwszy plan. Szczególnego znaczenia nabierało to w dniu końca świata. Wtedy przecież miało dojść do ostatecznego podziału na zbawionych i potępionych. Kalwin głosił, że Chrystus objawi się wszystkim

> w niewysłowionym majestacie swego Królestwa, w blasku nieśmiertelności, w bezgranicznej potędze boskości, w otoczeniu aniołów. Od tej chwili musimy oczekiwać Go jako naszego Odkupiciela w owym dniu, w którym oddzieli baranki od kozłów, wybranych od potępionych. Nikt z żywych i umarłych nie uniknie jego sądu. Dźwięki trąby, które rozlegną się z najdalszych krańców ziemi, wezwą wszystkich przed jego tron sędziowski, zarówno żywych tego dnia, jak tych, których śmierć zabrała wcześniej spośród żyjących[4].

Jak jednak Bóg odróżni zbawionych od potępionych? Kryteria, według których miał tego dokonać, nie były jasne, zwłaszcza że ucieleśniały spór w dziejach myśli chrześcijańskiej, trwający przynajmniej od czasów Augustyna. Chodziło o naturę boskiej sprawiedliwości.

Tak źle i tak...

Chrześcijańska doktryna o życiu pozagrobowym miała między innymi przekonać wiernych, że krzywdy wyrządzone im na tym świecie zostaną wynagrodzone przez boską sprawiedliwość w zaświatach. Ponieważ w tym życiu nie istnieje widoczny związek między cnotą a nagrodą, występkiem a karą, Bóg dopiero w życiu przyszłym nagradza cnotliwych za ich dobre uczynki w obecnym życiu, a występnych karze za złe. Na tym właśnie polega *iustitia Dei* („sprawiedliwość Boża"). Słowem, ludzie dostępują zbawienia dzięki swoim cnotom lub zasługom. Taka koncepcja doprowadziła do rozwoju handlu życiem pozagrobowym w średniowiecznym kościele. Późnośredniowieczny katolicyzm sprawiał nieodparte wrażenie – z którym nie mógł się pogodzić Marcin Luter – że zbawienie jest na sprzedaż i może zostać kupione za odpowiednią cenę. Znany sprzedawca odpustów Johann Tetzel (1465–1519) ułożył nawet o tym zgrabny dwuwiersz: „Gdy tylko złoto w misce zadzwoni, do nieba jakaś duszyczka pogoni". Kościół zajmował czołową pozycję w średniowiecznej kulturze handlowej, chociaż opierała się ona na życiu przyszłym, a nie doczesnym.

Ale na chrześcijańskim Zachodzie istniała też inna interpretacja *iustitia Dei*. Według niej zbawienie nie jest skutkiem nagromadzenia zasług przez ludzi, zawdzięczamy je wyłącznie łasce Bożej. W tym rozumieniu *iustitia Dei* Bóg rozgrzesza grzeszników i obdarza ich sprawiedliwością. Dobre uczynki, dzięki którym osiąga się zbawienie, były jego zasługą, a nie człowieka. Pisał o tym Augustyn:

> Przeto, najmilsi, jeśli nasze dobre życie nie jest niczym innym niż łaską Bożą, to bez wątpienia i życie wieczne, będące nagrodą za dobre życie, jest łaską Bożą daną darmo[5].

Wątpliwości Lutra co do zbawienia za dobre uczynki brały się po części z nadużyć, do jakich dochodziło w katolickim systemie pokuty. Ale utwierdzała go w nich znajomość augustyńskiej tradycji teologicznej. Luter uważał, że gdyby zasługi były warunkiem wstępnym zbawienia, a Bóg sądził nas na tej podstawie, to wszyscy ludzie byliby skazani na potępienie, a on sam przede wszystkim. „Aczkolwiek jako zakonnik wiodłem nienaganne życie – pisał – czułem się wobec Boga grzesznikiem dręczonym wyrzutami sumienia. Nie potrafiłem też wierzyć, że zjednałem go sobie uczynkami”[6]. Zdał sobie wówczas sprawę – pisze dalej – że *iustitia Dei* polega na „tym, dzięki czemu sprawiedliwy żyje dzięki łasce Boga”[7]. Dlatego Bóg chrześcijański nie jest surowym Bogiem sprawiedliwości, który karze grzesznika za złe uczynki, lecz Bogiem litościwym i miłosiernym, który udziela grzesznikowi sprawiedliwości jako darmowego daru mimo jego złych uczynków. Ludzie pozostają grzesznikami, ale w oczach Boga są sprawiedliwi (*simul iustus et peccator*). Według Augustyna dzięki rozgrzeszeniu człowiek staje się sprawiedliwy, lecz zdaniem Lutra jest on jeszcze bardziej świadom swojej grzeszności.

Jeśli chodziło o dobre uczynki, to nie były już one przyczyną rozgrzeszenia, tylko jego skutkiem. Krótko mówiąc, według Lutra ludzie zawdzięczali zbawienie wyłącznie łasce Bożej, dobre uczynki nie miały żadnego znaczenia. Zbędne stały się więc wszelkie obrzędy pokutne typowe dla późnośredniowiecznego katolicyzmu – modlitwy do świętych i męczenników, pokuty, suplikacje, odpusty – a tym samym Kościół tracił ciągnięte z nich dochody[8]. Trudno się więc dziwić, że hierarchia kościelna zareagowała wyjątkowo gwałtownie.

Swoją doktryną rozgrzeszenia przez łaskę Luter wykopał przepaść między protestantyzmem a katolicyzmem. Augustyn, a po nim cała zachodnia tradycja katolicka, uważali, że „rozgrzeszenie” oznacza, iż Bóg uznaje człowieka za sprawiedliwego i czyni go sprawiedliwym (rozgrzeszonym i uświęconym). Luter jednak głosił, że rozgrzeszenie nie pociąga za sobą uświęcenia. Dobre uczynki rozgrzeszonego nie zapewniają mu zbawienia. Bóg zbawia ludzi niezależnie od tego, czy na to zasługują, czy nie.

Rozdźwięk pogłębiła jeszcze doktryna predestynacji. Stanowiła ona, że Bóg nie tyle decyduje o losie człowieka za jego życia lub w chwili śmierci, ile przesądza o nim z góry jeszcze przed jego urodzeniem. Z augustyńskiej koncepcji rozgrzeszenia wynikało, że ponieważ Bóg jednych czyni sprawiedliwymi, a innych nie, zawczasu wybiera tych, którzy zostaną zbawieni, a resztę skazuje na potępienie.

Kalwin poszedł jeszcze dalej. Łaska Boża stała się u niego funkcją suwerennej woli Boga. Wynikało z tego, że Bóg aktywnie i najwyraźniej zupełnie arbitralnie predestynuje jednych do zbawienia, a innych do potępienia. U Kalwina czytamy:

> Jak tedy jasno dowodzi Pismo, Bóg określił kiedyś w swym wiecznym i niezmiennym planie tych, których na długo przedtem wyznaczył raz na zawsze do otrzymania zbawienia, i tych, których skaże na zniszczenie. Twierdzimy, że w odniesieniu do wybranych plan ten opiera się na jego dobrowolnym miłosierdziu, bez względu na wartość człowieka; ale na mocy swego sprawiedliwego i niepojętego dla nas wyroku zamyka drzwi życia przed tymi, których przeznacza do potępienia[9].

Boga Kalwina nie ograniczają żadne zewnętrzne czynniki, co stoi w sprzeczności z wykładnią *iustitia Dei*, według której Bóg musi sądzić ludzi zgodnie z zewnętrznymi wobec niego zasadami prawa (a zatem zgodnie z ich zasługami). Stworzenie w żaden sposób nie krępuje swego Stwórcy. Ta swoboda skazywania na zniszczenie każdego, kogo Bóg zechce skazać, robiła wrażenie, co przyznawał sam Kalwin, „bardziej kaprysu tyrana niż zgodnego z prawem wyroku sędziowskiego”[10]. Według Kalwina jednak wola Boga była synonimem sprawiedliwości, więc czegokolwiek zapragnął, „przez sam fakt, że tego pragnie, musi być uznane za sprawiedliwe”, choćby nam wydawało się inaczej[11]. Wola Boga to prawo stojące ponad wszystkimi innymi prawami, jakkolwiek byłaby ona dla nas zagadkowa. Ponadto, ponieważ z powodu grzechu pierworodnego wszyscy ludzie są skażeni zepsuciem, „jesteśmy Bogu wstrętni, i to nie za sprawą jego tyrańskiego okrucieństwa, lecz najbardziej uczciwego i sprawiedliwego osądu”, gdyż wszyscy pochodzimy ze skażonego źródła[12]. Z punktu widzenia grzechu pierworodnego wszyscy ludzie, tak czy owak, zasługują na potępienie. To, że w ogóle ktoś zostaje zbawiony, że nie wszyscy zostają potępieni, jest samo w sobie dowodem nieskończonego miłosierdzia Bożego.

Trudno brać takie stanowisko poważnie – chyba że wychodzi się z założenia, iż grzech pierworodny określa kondycję ludzką, a Bóg robi, co chce. Można się przecież spodziewać, że Bóg działający zgodnie ze sprawiedliwym prawem, łagodzonym miłosierdziem, powinien znaleźć powody, aby zapewnić zbawienie większości ludzi, a może nawet wszystkim. Ale nawet przy tak pesymistycznej koncepcji natury ludzkiej, jak luterańska lub kalwińska, predestynacja dawała iskierkę nadziei tym, którzy godzili się, że cokolwiek uczynią dobrego, nie zasłużą na zbawienie. Fatalizm, teologiczny czy innego

rodzaju, daje wszak niejakie pocieszenie. Początki epoki nowożytnej były w końcu dość smutnymi czasami. Robert Burton (1577–1640) w swojej *The Anatomy of Melancholy* z 1621 roku pisał, że melancholia jest „w naszych czasach… chorobą tak częstą, tak nagminnie występującą… w naszej nieszczęsnej dobie, że mało kto nie odczuwa jej ukłuć”[13].

Teoria predestynacji była zapewne zarówno przyczyną, jak i skutkiem tych smutnych czasów. Z pewnością stała się dodatkowym powodem głębokiej melancholii u tych, którzy uważali, że mimo wszystkich dobrych uczynków i praktykowania zasad moralnych, są nieuchronnie skazani na wieczne męki piekielne. Wiara w predestynację jest bowiem obosieczna: może wzmagać niepokój, a może go łagodzić. Kalwińscy kaznodzieje musieli jakoś rozwiązać ten dylemat.

Kalwiński duchowny John Yates (zm. 1657) z Norfolk należał do pierwszych protestantów, którzy próbowali się z nim uporać. Rozumiał, że wnioski płynące z doktryny o predestynacji mogą być niebezpieczne dla osób ze skłonnościami do melancholii. Tacy ludzie nie potrafią pogodzić się z własną grzesznością, gdy „ich melancholijne umysły i serca, a także nieszczęśnie skażone dusze” stają w obliczu „jednoznacznego wyboru: potępienie albo zbawienie”[14]. Yates opowiadał o pewnej cnotliwej, lecz melancholijnej szlachciance Mary Honeywood, która wątpiąc o swym zbawieniu, wpadła w „otchłań tajemnych rad Bożych”, dążąc do uzyskania pewności w sprawach, które leżą poza zakresem rzeczy poznawalnych[15]. Duchowny John Foxe (1516–1587), słynny angielski „historyk” prześladowań protestantów za panowania katolickiej królowej Marii Stuart, poradził jej, aby ograniczyła się do Pisma Świętego i wierzyła, że „może dostąpić zbawienia dzięki słowu Bożemu”[16].

Honeywood jednak nie posłuchała jego rady i

> owładnęła nią pokusa, więc wziąwszy w ręce kielich ze szkła weneckiego… jęła się żalić: często mi powtarzaliście, że nie wolno mi szukać dalej niż słowo Boże, ale od dawna nie zaznałam żadnego pocieszenia i nie mogę tego dłużej znieść; jeśli przeto mam zostać zbawiona, niech ten kielich nie zostanie rozbity; i po tych słowach rzuciła nim o ścianę… lecz Pan, który jest pełen miłosierdzia, naznaczywszy ją piętnem swojego wyboru, postanowił cudem zadowolić udręczoną duszę: kielich odbił się od ściany i cały upadł na ziemię[17].

Błędnie rozumiana nauka o predestynacji może więc wyrządzić krzywdę duszy cierpiącej na melancholię. Jednakowoż – ciągnie Yates – sama w sobie

> jest to niezwykle twarda skała pewności we wszystkich burzach pokus, które mogą rozpętać się w ciele i w duszy; albowiem predestynacja to niezmienna wola Boża, przyczyna i zasada wszelkiej sprawiedliwości tudzież najważniejsza z sił sprawczych jego dzieł[18].

Z pozoru doktrynę podwójnej predestynacji trudno było uważać za zachętę do cnotliwego życia. Ponieważ ani zbawienie, ani potępienie nie zależało od postępowania człowieka w tym życiu, nie miało znaczenia, czy będzie on czynił dobrze, czy źle. Wobec groźby moralnego libertynizmu kalwiniści musieli znaleźć sposób ponownego powiązania etyki z wiecznym przeznaczeniem. Okazała się nim odpowiedź na pytanie: „Skąd mam wiedzieć, że Bóg postanowił zaliczyć mnie do wybranych, a nie potępionych?”. Pytanie to dotyczyło samych podstaw predestynacyjnej pobożności. Istniał też jeszcze jeden problem: skoro jedni byli przeznaczeni do

zbawienia, a inni do potępienia, to wyglądało na to, że odkupicielskie dzieło Chrystusa nie miało żadnego znaczenia.

Purytanin Stephen Denison (zm. 1649), duchowny z kościoła St Katharine Cree w Londynie, należał do żarliwych wyznawców teorii predestynacji. Przeznaczenie ludzi przez Boga do zbawienia lub potępienia było głównym motywem jego kaznodziejskiej działalności. Wybór do zbawienia, twierdził, „to wieczne i nieodwracalne postanowienie Boga, który na mocy łaski wybiera niektórych, aby obdarować ich życiem i szczęściem wiecznym". Potępienie – ciągnął – to również wiekuiste postanowienie Boże, „za którego sprawą Bóg odrzuca resztę ludzi, pozostawiając ich w upadku na wieczne zatracenie, na chwałę swej potęgi i sprawiedliwości"[19].

Konsekwencją była doktryna o ograniczonym odkupieniu grzechów: Chrystus umarł, aby zbawić tylko wybranych, a nie wszystkich. Co do tych pierwszych, to mogą oni grzeszyć i grzeszyć będą, ale muszą trwać w wierze, bo ona sama zapewni im zbawienie. Wytrwałość w wierze to jeden ze znaków, że Bóg ich wybrał. Innym są dobre uczynki: „Wiarę trzeba sądzić po owocach: albowiem wiara bez dobrych uczynków to tylko truchło wiary… Sama wiara bowiem zapewni rozgrzeszenie człowiekowi, ale uczynki muszą zapewnić uzasadnienie wierze"[20].

Jeśli jednak wiara bez uczynków jest martwa, martwe są także uczynki bez wiary. Dlatego dobre uczynki nie wystarczą, potrzebna jest też wewnętrzna pobożność i osobista bogobojność. Zbawienie zawdzięczamy nie tyle uczynkom, ile osobistej wierze w zbawienie dzięki pielęgnowaniu wewnętrznej pobożności, praktykowaniu cnót, ograniczaniu do minimum występków, głębokiemu przekonaniu o odmiennym losie bogobojnych i bezbożnych, a także przeświadczeniu o arbitralności woli Bożej. Jak pisał Max Weber (1864–1920)

w swojej książce *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (1905) to osobiste przekonanie „nie może, jak w katolicyzmie, polegać na stopniowym gromadzeniu doczesnych zasług, lecz na systematycznej samokontroli wobec mogącej się pojawić w każdym momencie alternatywy: zostaniesz wybrany albo potępiony”[21]. Perspektywa potępienia z pewnością bardzo rozjaśniała umysł.

Ale nadzieja na znalezienie się wśród wybranych nigdy nie była wielka. Czy chodziło o zbawienie dzięki łasce, czy wskutek uczynków, spodziewano się, że liczba potępionych będzie znacznie przewyższać liczbę zbawionych. Tak zresztą wynikało z Pisma Świętego, bo przecież Jezus nauczał:

> Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzą. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują! (Mt 7,13–14).

„Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” – powiedział w innym miejscu (Mt 22,14).

Augustyn był całkowicie przekonany, że obojętny Bóg skaże wielu na potępienie. W liście do mauretańskiego biskupa Optata z 418 roku pisał:

> Pan zechciał stworzyć i zrodzić tak wielu osobników, którzy… nie osiągną Jego łaski, ażeby liczba ich była nieporównywalnie większa od tych, których raczył przeznaczyć do chwały swego królestwa jako synów obietnicy; jak też po to, ażeby jakakolwiek liczebność tych, którzy najsprawiedliwiej zostali potępieni, nie miała żadnego znaczenia dla sprawiedliwego Boga[22].

Na początku epoki nowożytnej było to powszechnie przyjęte stanowisko zarówno w katolicyzmie, jak w protestantyzmie.

Jezuita Jeremias Drexel (1581–1638) twierdził na przykład, że sto miliardów skazanych na piekło zostanie zgromadzonych w środku ziemi, w obrębie jednej niemieckiej mili sześciennej, gdzie będą ściśnięci „jak winne grona w prasie do winogron, jak solone śledzie w beczce, jak cegły w piecu do wypalania cegieł… albo jak owce szlachtowane w rzeźni”[23]. Nie chcąc być gorszy od „papisty”, kopernikanin i anglikanin Tobias Swinden (1659–1719) zarzucił Drexelowi zbytnią pobłażliwość. Obliczenia Drexela, pisał, to „kiepska i pozbawiona horyzontów hipoteza zarówno jeśli chodzi o liczbę potępionych, jak rozmiary piekła”[24]. Jakże nieskończenie ubogi, ciągnął, „jest ten rachunek w stosunku do nieprzebranych rzesz, które Chrystus przeciwstawia garstce świętych, lecz których żaden człowiek nie potrafi zliczyć”[25]. A jednym z powodów, dla których Swinden przeniósł piekło na słońce, było to, że wnętrze kuli ziemskiej nie mogło pomieścić ogromnej liczby upadłych aniołów i nieprzeliczonej ciżby potępionych[26]. Jeśli nawet nie było to miejsce wystarczająco obszerne, to na pewno dostatecznie gorące. Purytanin Christopher Love (1618–1651), który z miłością miał wspólne tylko nazwisko, w kazaniu o grozie piekła podzielił świat – za przykładem ówczesnych geografów – na trzydzieści jeden części: dziewiętnaście zajmowali skazani na potępienie Żydzi i Turcy, siedem poganie czczący „pnie i kamienie”, których też czekało piekło, a pozostałe zamieszkiwali potępieni papiści i protestanci[27].

Wszystko to trudno było pogodzić z koncepcją kochającego i miłosiernego Boga, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Filozof niemiecki Leibniz

przeanalizował ten problem w swojej *Teodycei* z 1709 roku. Pisał:

> To straszne, że Bóg, oddając swojego jedynego Syna za cały ludzki rodzaj… zbawia tak niewielu, a wszystkich innych pozostawia swojemu nieprzyjacielowi szatanowi, który zadaje im wieczne męki i zmusza, aby przeklinali swojego Stwórcę, chociaż zostali stworzeni, aby rozgłaszać i ukazywać Jego dobroć, Jego sprawiedliwość oraz Jego inne doskonałości. Taki obrót spraw wywołuje tym większą trwogę, ponieważ owi ludzie są nieszczęśliwi przez całą wieczność tylko dlatego, że Bóg wystawił ich przodków na pokusę, chociaż wiedział, że jej się nie oprą; ponieważ ów grzech jest nierozłącznie związany z ludźmi i został im przypisany, zanim ich wola miała w tym swój udział; ponieważ owa dziedziczna ułomność skłania ich wolę do popełniania rzeczywistych grzechów, zaś niezliczeni ludzie, dzieci oraz dorośli, którzy nigdy nie słyszeli o Jezusie Chrystusie… umierają, zanim uzyskają niezbędną do wydobycia się z otchłani grzechu pomoc… chociaż nie byli oni w gruncie rzeczy gorsi od innych, a kilku z nich zawiniło być może mniej niż część tych niewielu wybranych, którzy zostali zbawieni dzięki bezpodstawnej łasce i cieszą się przez to niezasłużoną wieczną szczęśliwością[28].

Bardzo drobiazgowy Sędzia

Obraz Boga, który arbitralną decyzją zbawia ludzi lub skazuje ich na potępienie bez względu na zasługi lub występki, zderzał

się w tradycji chrześcijańskiej z innym obrazem: Boga, który przyznaje ludziom nagrody i wymierza kary w życiu pozagrobowym według ich moralnych zasług. Na tym polegał konflikt między zbawieniem dzięki łasce a zbawieniem dzięki uczynkom. Istniał on w chrześcijaństwie już w czasach Augustyna (początek V wieku), a tysiąc sto lat później został wznowiony przez Marcina Lutra.

Bóg, rozdzielający nagrody i wymierzający kary w życiu pozagrobowym zgodnie z zasadą indywidualnych zasług, w pewnym stopniu łagodził arbitralność predestynującego Boga, ale stwarzał nowe problemy. Pierwszy z nich dotyczył czasu, w którym zostaje przesądzony los każdej osoby. Panowała ogólna zgoda, że Bóg określa los człowieka w chwili jego śmierci. Dlatego zbiorowy wyrok na wszystkich wskrzeszonych zmarłych, który zapadnie w dniu Sądu Ostatecznego, potwierdzi tylko indywidualny wyrok, wydawany przez Boga w chwili, gdy dusza opuszcza ciało. Elegancko ujmuje to Tomasz z Akwinu:

> Jakikolwiek zatem cel ostateczny wyznaczy sobie dusza w stanie śmierci, będzie w nim trwała na wieki, pożądając go jako [czegoś] najlepszego. Czytamy o tym u Eklezjasty, że święte drzewo „gdzie upadnie, tam będzie leżało”. Zatem ci, których śmierć zastanie dobrymi, będą na wieki mieć wolę utwierdzoną w dobru; których natomiast zastanie złymi, będą na wieki zatwardziali w złu[29].

Nowotestamentowe potwierdzenie tezy o indywidualnych wyrokach wydawanych przez Boga można znaleźć w ważnej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Ł 16,19–31). Bogacz i Łazarz zostali ulokowani w miejscach, odpowiednio, radości i męki, i nie było żadnej możliwości, by zostali przeniesieni z jednego

miejsca do drugiego. Na prośbę udręczonego bogacza Abraham odpowiada: „Między nami a wami zionie ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać” (16,26).

Około 400 roku koncepcja „indywidualnego wyroku” była już powszechnie przyjęta. W roku 419 Augustyn, omawiając w traktacie *O duszy ludzkiej i jej pochodzeniu* przypowieść o bogaczu i Łazarzu, bezwarunkowo zgadzał się z poglądem:

> Dusze, po opuszczeniu ciała, zostają poddane osądowi, zanim trafią na ów sąd ostateczny, przed którym muszą stanąć, powróciwszy do swoich ciał; wówczas czeka je męka albo chwała – w tym samym ciele, w którym żyły niegdyś tu na ziemi[30].

Tak więc Bóg nieodwołalnie i na zawsze przesądza o losie poszczególnych ludzi w chwili ich śmierci. I czyni to zgodnie z ich zasługami lub przewinami. Potem nikt już nie jest w stanie zmienić swego losu.

Od czasów Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 – ok. 215) teologowie usiłowali jakoś skorygować ten ostry podział zmarłych na dwie grupy: złych i dobrych; przeznaczeniem tych pierwszych było piekło, przeznaczeniem drugich – niebo. Zdawano sobie sprawę, że taki podział jest zbyt rygorystyczny. Nikt nie przeczył, że jedni (święci, męczennicy i spowiednicy) zasługują na niebo zaraz po śmierci, a inni – na wiekuisty ogień piekielny. Ale było też jasne, że niektórzy, choć zmarli bez odpuszczenia różnych grzechów, nie są ani na tyle źli czy niepoprawni, aby zasługiwać na wieczną karę, ani na tyle dobrzy, aby zasłużyć na wiekuiste szczęście. Dlatego pod koniec XIII wieku dychotomiczny podział został nieco złagodzony przez doktrynę o czyśćcu.

W myśl tej doktryny pomiędzy śmiercią a Sądem Ostatecznym jest okres, w którym zarówno karze się, jak oczyszcza z grzechów ludzi nie dość złych, aby zasługiwali na wieczne kary piekielne, i nie dość cnotliwych, żeby należała im się natychmiastowa nagroda w niebie[31]. Dzięki temu można było pogodzić sprawiedliwość Boga z jego miłosierdziem. Bóg jest sprawiedliwy, bo zapewnia świętym i męczennikom natychmiastowe szczęście wieczne w niebie, niepoprawnie złych skazuje bez zwłoki na wiekuiste tortury w piekle, a tych pomiędzy kieruje – przed ostatecznym przyjęciem do nieba – na męki czyśćcowe, których długość jest proporcjonalna do ich (nieodpokutowanych) grzechów.

Doktryna o indywidualnym wyroku gwarantowała, że życie pozagrobowe jest pod względem moralnym niezmienne. Dusza po śmierci nie ma żadnej pobudki do moralnej poprawy ani szansy na taką poprawę. Nawet w czyśćcu dusze są tylko oczyszczane z grzechów, nie nabywają nowych cnót. Szesnastowieczni protestanci byli jednak niezadowoleni z koncepcji, wedle której w chwili śmierci los duszy zostaje nieodwołalnie przesądzony. Zaczęli więc skłaniać się do poglądu, że między śmiercią a Sądem Ostatecznym dusza pozostaje w stanie dynamicznym z punktu widzenia moralnego. To znaczy również za grobem możliwe jest indywidualne nawrócenie, moralny i duchowy rozwój, a w rezultacie boskie przebaczenie i udzielenie daru zbawienia. Protestantyzm odrzucił wprawdzie doktrynę o czyśćcu, ale nauka o moralnie dynamicznym życiu pozagrobowym była w gruncie rzeczy protestancką wersją tej doktryny. Co ważniejsze, zakładając możliwość postępu po śmierci, protestanci praktycznie odrzucili ideę indywidualnego osądu człowieka przez Boga w chwili śmierci.

Nie jest chyba zaskoczeniem, że jedna z pierwszych teorii dynamicznego pod względem moralnym życia pozagrobowego wyszła spod pióra platonika Henry'ego Hallywella (1641–1703). Głosił on, że wszystkie dusze wrócą prędzej czy później do Boga, który ze swej istoty jest dobry. Sprawiedliwi zostaną zaraz po śmierci nagrodzeni, bezbożnych zaś czeka hańba i niedola. Hallywell jednak nie był przekonany, że według Pisma Świętego dobrzy idą do nieba, a źli do piekła. Twierdził, że z racjonalnych względów właściwiej byłoby, gdyby wszyscy trafiali po śmierci do stanu pośredniego i przebywali w nim do czasu Sądu Ostatecznego. Stan ten różnił się od katolickiego czyśćca przede wszystkim tym, że czyściec miał charakter pokutniczy, a stan pośredni – oczyszczający i moralnie dynamiczny. Hallywell pisał:

> Przez ten pośredni stan rozumiem nie taki, w którym człowiek z powodu bezbożnych poczynań w swoim życiu doznaje jakoby bardzo ostrych i dotkliwych mąk, a ich trwanie lub skrócenie zależy od woli i humoru jego Świątobliwości [papieża] i jego najemnych księży; a po rzeczonym czasie pokuty i oczyszczenia jest uwalniany i przenoszony do nieba; lecz [rozumiem przezeń] stan, w którym przez odpowiednie oczyszczenie umysłu i stłumienie upartych żądz i pragnień, przeciwnych życiu pobożnemu i nieokiełznanych całkowicie w tym życiu, dusza człowieka staje się zupełnie martwa dla wszelkiego wybujałego afektu i codziennie rozpala się ogniem boskiej miłości, by w końcu zapłonąć doskonałym płomieniem[32].

Za szczególnie chybioną Hallywell uznawał tezę, że „przytłaczająca większość ludzi zostanie potępiona"[33]. A jako platonik uważał za sprzeczną z boską dobrocią koncepcję, że

większość ludzi rodzi się w warunkach, w których ma niewielką szansę na odzyskanie utraconego obrazu Boga w swoich duszach, a ich nieuchronnym losem jest potępienie wieczne. Dlatego przyjmował, że wolna wola istnieje po śmierci, a dusza ma czas na moralną poprawę: „Z pewnością byłoby wielkim szkaradzieństwem i skazą w sprawiedliwej ekonomii niebios i w porządku świata, gdyby te upadłe dusze rzeczywiście nie miały czasu ani sposobów, aby wrócić do zdrowia”[34]. Hallywell nie wykluczał wiecznych mąk po Sądzie Ostatecznym, sądził jednak, że wszyscy mogą zostać zbawieni. Konieczne są jednak gorliwe starania w świecie obecnym i przyszłym, zanim nadejdzie dzień ostatni.

Myśl, że Bóg dopuszcza, aby zmarli dążyli do moralnej doskonałości w życiu pozagrobowym, była innowacją w dziejach chrześcijaństwa. Znalazła ona rozwinięcie w doktrynie niemieckiego filozofa Immanuela Kanta (1724–1804). Kant dowodził, że chociaż jesteśmy ludźmi niedoskonałymi, w sposób rozumny dążymy do doskonałości. Było dla niego tak samo oczywiste jak dla wszystkich, że w obecnym życiu moralna doskonałość jest nieosiągalna. Dlatego w *Krytyce praktycznego rozumu* (1788) uznał za rozumne przyjęcie założenia o nieskończenie trwającym istnieniu po śmierci aż do dnia Sądu Ostatecznego: dusza mogłaby „spodziewać się dalszego nieprzerwanego ciągu tego postępu [ku doskonałości] przez całe jej istnienie, jak długo by ono trwać miało, a nawet poza życie doczesne”[35]. Dzięki temu dusza może bez końca dążyć do Boga, będącego najwyższym dobrem. Jest to możliwe, bo dusza jest w stanie czynić postępy po śmierci. Ma więc szansę, zarówno po tej, jak po tamtej stronie grobu doskonalić się w cnocie. W życiu pozagrobowym Bóg obdarza szczęśliwością w nagrodę za cnotliwość. Stawiając doktrynę Lutra na głowie, być może za sprawą swego

wychowania w duchu luterańskiego pietyzmu, Kant postulował zbawienie przez uczynki. Łaska (dar szczęśliwości) nie poprzedza u niego uczynków tak jak u Lutra, ale spływa na człowieka w rezultacie nabycia cnót.

Jednakże postęp moralny, dokonujący się w życiu pozagrobowym, miał trwać tylko określony czas, a nie całą wieczność. Po Sądzie Ostatecznym – głosi Kant – czas ten się skończy. Nasz wieczysty los – zbawienie lub potępienie – rozstrzygnie się podczas tego sądu odpowiednio do naszych zasług lub występków. W rozprawie *Koniec wszystkich rzeczy* (1794) Kant pisze:

> Ostatni dzień jest dniem sądu; ułaskawiający lub potępiający sąd Sędziego Świata jest więc właściwym końcem wszystkich rzeczy w czasie, a jednocześnie początkiem (błogosławionej lub nieszczęsnej) wieczności, w której los przynależny każdemu pozostaje taki, jaki przypadł mu w udziale w momencie wyroku [Boga][36].

Bóg tępiciel

Hallywell i Kant, jako wyznawcy tezy o możliwości moralnego postępu po śmierci, należeli do mniejszości wśród myślicieli. Uznając jednak, że po Sądzie Ostatecznym potępieni nie mają już szansy na zbawienie, znaleźli się wśród większości siedemnasto- i osiemnastowiecznych protestantów i katolików. Nie tylko same męki piekielne, ale ich wieczystość miały budzić grozę, skłaniać do skruchy i zachęcać do prawego, świętego życia. Straszliwe tortury piekielne, w przeciwieństwie do kar w życiu doczesnym, miały trwać w nieskończoność. To „przede

wszystkim wiekuistość kary – pisał anglikański duchowny Matthew Horbery (1706–1773) – czyni ją dotkliwą i sprawia, że najgłębiej wraża się w serca grzeszników”[37].

Większość chrześcijan żyła w przekonaniu, że potępieni będą wiecznie pokutować w piekle. Jednakże na przełomie wieku XVII i XVIII niektórzy z nich zaczęli po cichu powątpiewać w prawdziwość tego poglądu, publicznie (choć dyskretnie) go kwestionowali lub w anonimowych pismach próbowali go obalić. Kierowali się przeświadczeniem, że Bóg albo unicestwi wszystkich mieszkańców piekła, albo po odbyciu przez nich stosownej kary zapewni im zbawienie. Tak czy inaczej, kara nie miała trwać w nieskończoność.

Ponieważ dla protestantów źródłem wiary było Pismo, dyskusja nad tym, czy Bóg unicestwi potępionych po odpowiednim okresie kary, czy też będzie ich dręczyć wiecznie, sprowadziła się po części do kwestii znaczenia słowa „wieczny” (αἰώνιος) w Nowym Testamencie. Czy znaczy ono „nieskończenie długo trwający”, czy tylko „długo trwający”? Zwolennicy jednej i drugiej wykładni szperali w Piśmie, aby znaleźć argumenty na poparcie swojego stanowiska. Zasada „tylko Pismo” łączyła protestantów, ale wobec możliwości odmiennej interpretacji mogła być też przyczyną rozdźwięków. Rozbieżność opinii na temat mąk piekielnych była tak duża – choć wszystkie opierały się na Biblii – że czasem uciekano się do pomocy rozumu. Angielski uczony i teolog Thomas Burnet (ok. 1635–1715) dowodził na przykład, że z powodu rozmaitości opinii

> każdy człowiek może przyjąć taką, jaką jego sumienie uzna za najbardziej odpowiadającą zdrowemu rozumowi; i niech wolno mu będzie trzymać się takiej interpretacji Pisma Świętego w tym punkcie, jaka najlepiej zdoła

wyjaśnić istotne okoliczności kwestii, z którą mamy tu do czynienia[38].

Powiedzenie, że dyskusja nad mękami piekielnymi toczona w XVII i XVIII wieku sprowadzała się do sporu między rozumem a Biblią, byłoby uproszczeniem. Zasadę „rozum przed Pismem" głosili ludzie w swoim przekonaniu postępowi i światli, w przeciwieństwie do zatwardziałych tradycjonalistów, opowiadających się za wiekuistą karą dla występnych. „Rozum" oznaczał dla nich nie tyle zdolność ludzkiego umysłu do niezależnego odkrywania prawdy, ile zobowiązanie do wyrzeczenia się nietolerancji, bigoterii i fanatyzmu. Ale zarówno przeciwnicy, jak wyznawcy koncepcji wieczystych mąk powoływali się na racjonalne argumenty, które nie wykraczały jednak poza przestrzeń biblijną. A przy tym sens tekstu biblijnego był ustalany w kontekście sporów o naturę Boga. Dotyczyły one stosunku między boskimi atrybutami miłosierdzia, gniewu i sprawiedliwości, a także ich wpływu na los potępionych.

Niektórzy uważali, że gniew Boży jest dostatecznym powodem ukarania występnych potępieniem wiecznym. Kalwinista Thomas Goodwin (1600–1680) napisał w 1680 roku traktat o karze za grzechy w piekle, aby –jak mówi podtytuł – dowieść, że „gniew Boży jest jej bezpośrednią przyczyną"[39]. Najsłynniejszy teolog kalwiński osiemnastowiecznej Ameryki Jonathan Edwards (1703–1758) wyobrażał sobie, że grzesznicy są „w rękach zagniewanego Boga"[40]. Dla Goodwina i Edwardsa, tak jak dla wielu innych, zemsta i karząca sprawiedliwość szły ze sobą w parze. Doktryna wiekuistych mąk zachowała średniowieczny pierwiastek prawa zemsty, łącząc go z wczesnonowożytnym rozumieniem karzącej sprawiedliwości. Edwards pisze, że występni

> zasługują na wrzucenie w otchłań piekielną, toteż boska sprawiedliwość nigdy nie stoi temu na zawadzie, nigdy nie sprzeciwia się użyciu przez Boga jego władzy w celu ich zniszczenia. Przeciwnie, sprawiedliwość głośno domaga się karania ich grzechów w nieskończoność[41].

Trudno jednak było pogodzić pojęcie wiecznej kary z dobrocią i miłosierdziem Boga. Angielski teolog Matthew Tindal (1657–1733) w książce *Christianity as Old as the Creation* („Chrześcijaństwo tak dawne jak stworzenie świata") z 1730 roku żalił się na tych, którzy przypisują takie działania Bogu, „przez co przypomina on najgorsze istoty i popada w jawny demonizm"[42]. Wobec takiej krytyki zwolennicy koncepcji wieczystych mąk musieli odpowiednio zinterpretować boską dobroć i miłosierdzie. W pismach katolickiego zakonnika Francisa Blytha (ok. 1705–1772) argumenty za miłosierdziem Boga mieszają się z tymi, które w gruncie rzeczy mu zaprzeczają. Zdaniem Blytha miłosierdzie Boże można zrozumieć tylko przy założeniu prymatu karzącej sprawiedliwości:

> Twierdzicie, że ze strony Boga nie jest miłosiernie skazywać grzeszników na los, na który zasłużyli. A czy to miłosiernie ze strony nędzników i nikczemników pozbawiać Boga jego uprawnień? I czy Bóg musi być bardziej miłosierny, niż Mu przystoi, tylko po to, aby dowieść, że jest mniej sprawiedliwy, niż naprawdę jest i być musi?[43].

Nasuwający się wniosek – że w świetle wieczystych cierpień zadawanych z woli Boga jego miłosierdzie nie jest zbyt wielkie – można było tłumaczyć tym, że kary za grzechy spadają na

grzeszników w sposób naturalny i nieuchronny. Są to raczej rany zadawane sobie przez nich samych niż tortury, które powoduje jakiś zewnętrzny czynnik. Wynikają przecież z niewłaściwego użytku, jaki uczynili grzesznicy ze swojej wolnej woli. Ale takie argumenty nie mogły rozwiązać problemu niedostatku boskiego miłosierdzia. Jak zauważył D.P. Walker, chociaż Bóg, który pozwala na kary, jest mniej okrutny niż ten, który sam je zadaje, „nie ma większej różnicy moralnej, o ile w ogóle jakaś istnieje, między dopuszczeniem do nieszczęścia, wraz z będącymi jego skutkiem cierpieniami, którym możemy zapobiec, a spowodowaniem tego nieszczęścia i związanych z nim cierpień”[44].

Z takim poglądem zgodziłby się William Whiston (1667–1752), następca Isaaca Newtona na katedrze matematyki uniwersytetu w Cambridge. Jego zdaniem doktryna miłości Bożej była zupełnie niezgodna z „rozpowszechnionymi, ale barbarzyńskimi i okrutnymi opiniami” na temat wieczystych mąk:

> Tak jakby przeważająca większość ludzi znajdowała się w stanie potępienia, nieodwracalnego potępienia; i jakby ich potępienie miało być współwieczne z trwaniem samego ich Stwórcy; i jakby ich Stwórca bez najmniejszej litości czy współczucia skazywał te niezwykle liczne nieszczęsne istoty na męki, straszliwe męki w płomieniach piekielnych; i jakby miały one trwać bez złagodzenia i odwołania po wieki wieków. A wszystko to za grzechy popełnione w tym krótkim życiu; za to, że wpadli w tajemne sidła diabła i ulegli innym gwałtownym pokusom, którym na ogół nie mogli całkowicie zapobiec ani ich uniknąć; i to dla żadnego innego pożytku dla nich samych, dla innych ludzi albo samego Boga, jak tylko po to, aby pokazać absolutną

> i najwyższą władzę okrutnego i bezwzględnego sprawcy ich istnienia; na wszystkie nieskończone stulecia wieczności[45].

Podczas studiów w Cambridge w latach 1686–1691 Whiston był zwolennikiem koncepcji wiecznych mąk potępionych dusz, ale w 1709 roku, zapewne pod wpływem angielskiego filozofa Johna Locke'a (1632–1704), zmienił zdanie i został tak zwanym anihilacjonistą. Głosił, że skończony okres kary, po którym nastąpi unicestwienie (anihilacja), to świadectwo zarówno boskiej (karzącej) sprawiedliwości, jak dobroci. Kara jest wieczna tylko w tym znaczeniu, że będzie „trwać przez całe istnienie nikczemników, którzy zostali jej poddani"[46].

Na poglądy Whistona wywarły wpływ badania naukowe, które prowadził. Z ustaleń astronoma królewskiego Edwarda Halleya i jego własnych miało wynikać, że między wewnętrznymi a zewnętrznymi powłokami ziemi istnieje ogromna pieczara, co potwierdzało biblijną wersję o Otchłani znajdującej się pod ziemią. Występni mieli tam pozostawać przez okres kary i mogli odpokutować swoje grzechy. Większość z nich korzystała z tej ostatniej szansy. Whiston miał nadzieję, że nawet szatan i jego anioły zła mogą być w końcu skłonione do pokuty i zbawione. Ale niepoprawni grzesznicy zostaną wskrzeszeni w dniu ostatnim wraz ze swymi ciałami. Będą ukarani płomieniami (ogień) i tymi samymi chorobami, na które cierpieli w chwili śmierci (robaki). Potem zostaną umieszczeni na komecie (takiej jak kometa Halleya):

> Wyobrażam sobie, że powierzchnia lub atmosfera takiej komety jest owym miejscem mąk, tak przerażająco opisanym w Piśmie. Tam właśnie diabeł i jego anioły, razem z występnymi ludźmi, zostaną po uwolnieniu ze

> swego więzienia w sercu ziemi rzuceni na całkowite zatracenie, czyli drugą śmierć. Będzie to zaiste straszliwym, wielce atoli pożytecznym widowiskiem dla rozumnych istot Bożych[47].

Czas, który występni spędzą na owej piekielnej komecie, będzie proporcjonalny do ich grzechów. Potem czeka ich „druga śmierć" – unicestwienie.

Twierdzenie Whistona, że występnych po okresie kar piekielnych dosięgnie „druga śmierć", pozostało od tej pory, choć już bez jego geologicznych i kometologicznych teorii, trwałą częścią doktryny anihilacjonistycznej. Najważniejsza wariacja na temat tej doktryny pojawiła się dopiero w drugiej połowie XIX wieku wśród chrześcijan, którzy pod wpływem darwinizmu odrzucili pogląd, że człowiek za sprawą swej nieśmiertelnej duszy zajmuje wyjątkową pozycję w świecie zwierząt. Darwinizm potwierdzał zawarte w anihilacjonizmie założenie, że dusza nie jest z natury nieśmiertelna, że nieśmiertelność to skutek łaski Bożej i że człowiek jest z natury śmiertelny[48].

Darwinowska teoria o przetrwaniu najlepiej przystosowanych również zgadzała się z anihilacjonistyczną wizją życia pozagrobowego: ci, którzy nie nadają się do zbawienia, po prostu wymrą tak jak wiele nieprzystosowanych gatunków w dziejach ziemi. Anglikański kaznodzieja Henry Constable (1816–1891) w swojej bardzo popularnej książce *The Duration and Nature of Future Punishment* („Czas trwania i charakter przyszłej kary") z 1868 roku pisał:

> Przyroda uczy nas, że za pomocą śmierci i zniszczenia Bóg zwyczajowo usuwa jestestwa ożywione i nieożywione, gdy tylko przestają one odgrywać rolę, do jakiej były

> przeznaczone… Całe rodzaje istot żywych dawno temu przestały istnieć… Niższe stworzenia nie znają Boga i wymierają. Wyższe inteligencje znały Go, odwróciły się od Niego, stały się zwierzętami i jak zwierzęta są traktowane. Piekło doda swoje skamieniałości do tych, które znajdują się w ziemskich kamieniołomach[49].

Bóg jako zbawca wszystkich

Zarówno zwolennicy anihilacjonizmu, jak uniwersalizmu niewątpliwie pocieszali się myślą, że nawet jeśli boska sprawiedliwość przejawia się w karach, jakie występni cierpią w piekle, jego miłosierdziu należy zawdzięczać, że męki piekielne są przemijające, a nie wieczne. Uniwersaliści jednak, w przeciwieństwie do anihilacjonistów, uważali, że koniec kar oznacza zbawienie, a nie unicestwienie, a kary służą poprawie grzesznika. W dziejach myśli chrześcijańskiej uniwersalizm zajmował skromne miejsce i na ogół traktowany był podejrzliwie. Ponieważ często uważano, że uniwersalne zbawienie będzie zniechęcać pospólstwo do cnotliwego życia, uniwersalizm nabrał charakteru tajnej doktryny dla elity, ezoterycznej prawdy, której nie należy zdradzać plebsowi – temu bowiem trzeba nadal głosić wieczystość mąk piekielnych, aby się nie rozbestwił. Uniwersalizm, zakładający zasadniczą dobroć Boga, wywodził się, co nie może dziwić, z platońskiej tradycji wczesnego Kościoła, zwłaszcza z doktryny Orygenesa. W XVII wieku przeżył odrodzenie za sprawą niektórych angielskich platoników (Peter Sterry, George Rust i Jeremiah White) oraz zwolenników radykalnej reformacji (John Denck, Gerrard Winstanley i Richard Coppin)[50]. Ale dopiero w XIX wieku stał się przedmiotem sporu w łonie oficjalnej teologii.

Niemiecki teolog protestancki Friedrich Schleiermacher (1768–1834) był pierwszym z wybitnych teologów nowożytnych, którzy opowiedzieli się za uniwersalizmem. W jego wypadku uniwersalizmowi towarzyszyła wiara w predestynację i odrzucenie potępienia wiecznego. Według Schleiermachera nie jest tak, że Bóg przeznacza jednych do zbawienia, a innych (zdecydowaną większość) skazuje na wieczne potępienie. Zbawiony ma zostać cały ród ludzki. W przeciwieństwie do tezy, że jedni mają dostąpić najwyższego szczęścia, a inni pogrążyć się na zawsze w otchłani niedoli, powinniśmy uznać „słuszność łagodniejszego poglądu… że dzięki potędze odkupienia kiedyś nastąpi powszechne uzdrowienie wszystkich dusz”[51].

Liberalny pogląd Schleiermachera na zbawienie nie wywarł większego wpływu na dziewiętnastowieczną teologię niemiecką. W Anglii natomiast spór o uniwersalizm był stałym elementem teologicznego krajobrazu drugiej połowy XIX stulecia. Zbiór kazań anglikańskiego duchownego Frederica W. Farrara (1831–1903) *Eternal Hope* („Wiekuista nadzieja”) z 1878 roku i kontrowersje, jakie wywołał, są charakterystyczne dla dyskusji o uniwersalizmie w epoce wiktoriańskiej[52]. Trzecie kazanie, zatytułowane „Czym nie jest piekło”, odbiło się najsilniejszym echem, tym bardziej że Farrar miał talent nie tylko kaznodziejski, ale i pisarski.

Autor *Eternal Hope* gwałtownie występuje w tym kazaniu przeciwko doktrynie kary wieczystej:

> Nie znam niczego, co bardziej skłania duszę do odwrócenia się z obrzydzeniem od każdej doktryny religijnej, niż złośliwe zadowolenie, z jakim niektórzy przyjmują do wiadomości, że żyją i obracają się wśród milionów ludzi nieodwołalnie skazanych na potępienie wieczne[53].

Farrar nazywał to „sądowym terroryzmem”, „bluźnierstwem przeciw niezmierzonej i wiekuistej miłości Bożej”[54]. Ale co z tekstami biblijnymi, które zdają się przemawiać za tą doktryną?

> Protestuję kategorycznie przeciwko tej bezrozumnej tyranii wyrywanych z kontekstu cytatów, która zawsze była przekleństwem prawdy chrześcijańskiej, chwałą wąskich umysłów i przyczyną najcięższych błędów w najgorszych czasach zepsucia Kościoła… Jak wiadomo, diabeł potrafi cytować teksty dla własnych celów[55].

Zdaniem Farrara takie słowa, jak „piekło”, „wieczyste” i „potępienie”, należałoby usunąć ze wszystkich angielskich wersji Biblii jako błędne tłumaczenia oryginalnych wyrażeń.

Jest też jasne, że wraz z wiecznymi mękami Farrar odrzucał również anihilacjonizm. Z pozoru pozostał mu więc tylko uniwersalizm, lecz i od niego się odżegnał: „Nie mogę głosić uniwersalizmu z niezachwianym przekonaniem”. Miał po temu praktyczne i teoretyczne powody. Z praktycznego punktu widzenia pragnął uniknąć oskarżeń o głoszenie nieortodoksyjnej nauki. Jeśli chodzi o powody teoretyczne, to Farrar był agnostykiem nie tylko w sprawie uniwersalizmu, ale także możliwych wariantów losu tych, którzy w chwili śmierci nie zasługują na życie wieczne. Bóg nie „objawił nam jasnej i rozstrzygającej prawdy o ostatecznej kondycji tych, którzy w grzechu pomarli”[56].

Mimo to Farrar żeglował bardzo blisko brzegów herezji. Nie miał wątpliwości, że Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali ostatecznie zbawieni. Wierzył, że przez pewien czas po śmierci człowiek będzie pozostawać w stanie duchowej śmierci, która jest brakiem Boga, chociaż jak długo miałby trwać ten stan – „to

jedna z tajemnic, których Bóg nie ujawnił”[57]. Nie twierdząc, że wszyscy zostaną zbawieni, wyraził nadzieję, że przeważająca większość ludzi zagubionych może liczyć na zbawienie. I wyraźnie dał do zrozumienia, że ci, którzy nie są jeszcze gotowi na zbawienie, „być może będą musieli zostać oczyszczeni za grobem w piekle wiekuistego ognia”[58].

Farrar, jak wielu ludzi epoki wiktoriańskiej, powodowany wrażliwością moralną buntował się przeciw niektórym elementom chrześcijańskiej ortodoksji. Bóg, który beztrosko skazywał większość rodzaju ludzkiego na wieczne katusze piekielne, był z etycznego punktu widzenia mało wiarygodny. Już w roku 1825 poeta Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) pisał o teologicznym niepokoju wśród swoich znajomych:

> Niewielu poważnych i dociekliwych ludzi nurtują istotniejsze, jeśli w ogóle jakiekolwiek, wątpliwości co do artykułów wiary, bo przekraczają one ich zdolność pojmowania. Dopiero gdy wiara, której się od nich wymaga, zderza się z ich moralnymi uczuciami; gdy doktryna w takim kształcie, w jakim im ją wpajano, wydaje się sprzeczna z ich wyraźnymi pojęciami dobra i zła albo z boskimi atrybutami dobroci i sprawiedliwości; dopiero wówczas ludzie ci są zdziwieni, zaskoczeni i – niestety! – nierzadko czują się urażeni i odepchnięci. Chodzi o doktryny o arbitralnym wyborze i potępieniu boskim; o skazaniu nieodwołalnym postanowieniem na wieczne męki; o zastępczej pokucie i konieczności poniżenia, męki i haniebnej śmierci najświętszej i najbardziej chwalebnej Osoby dla przebłagania gniewu Bożego[59].

Dlatego Bóg, skazujący na potępienie wieczne, stał się z moralnego punktu widzenia nie do przyjęcia dla wielu ludzi

wierzących i niewierzących. Kłócił się z etycznym optymizmem dostrzegającym dobro we wszystkich, bez względu na ich drogę życiową. Don Cupitt ujmuje to tak:

> Ludzie epoki wiktoriańskiej uważali za swój moralny obowiązek wierzyć, że nie ma człowieka, który nie może zostać zbawiony; nie podobała im się doktryna o potępieniu i jeśli duchowny Kościoła szerokiego‹2› kwestionował doktrynę o potępieniu wiecznym… narażał się na ostrą krytykę ze strony teologów, ale mógł być pewien sympatii wielu świeckich o liberalnych poglądach[60].

Pod koniec XIX wieku angielski polityk William Gladstone (1809–1898) zauważył, że doktryna o piekle została „zepchnięta… w odległy kąt umysłów chrześcijan… aby spać tam w głębokim cieniu jako rzecz zbędna w naszej oświeconej i postępowej epoce”[61]. Była to przesada. Doktryna o piekle pozostała elementem chrześcijańskiej ortodoksji, a doktryna o mękach wieczystych – niezbywalną częścią zarówno konserwatywnego protestantyzmu, jak konserwatywnego katolicyzmu. Jednakże we wrażliwszych duszach coraz większe wątpliwości budził Bóg, który działa tak mściwie albo który potrafi zadawać kary fizyczne tak niezgodne ze świeckimi normami sprawiedliwości i wymiaru kary. W przekonaniu takich ludzi piekło nie było miejscem, lecz stanem psychicznej (a nie fizycznej) kary, który polegał przede wszystkim na rozpaczy duszy z powodu rozłączenia z Bogiem.

Dziewiętnastowieczna wiara w postęp poszczególnych jednostek i całej ludzkości stawiała pod znakiem zapytania pogląd, że los jednostki jest nieodwołalnie przesądzany w chwili jej śmierci (albo w momencie urodzenia). Doktrynie

o zbawieniu dzięki łasce i predestynacji do zbawienia lub potępienia (bądź jednego i drugiego) przeciwstawiano przekonanie, że każda osoba ma prawo swobodnie tworzyć swą etyczną indywidualność i swoje wieczne przeznaczenie. Nawet po śmierci jednostka może zwrócić się ku Bogu, doskonalić się moralnie i w końcu osiągnąć zbawienie. Kant dał filozoficzne podstawy takiej teorii, ale jej pozycję umacniało narastające powątpiewanie w nieuchronność Sądu Ostatecznego. Przynajmniej wśród liberałów, katolickich i protestanckich, przestano się spodziewać rychłego powrotu Chrystusa. Eschatologia końca świata – twierdzenia o kresie historii, o srogim, karzącym Bogu, nagradzającym szczęściem wiecznym lub skazującym na wieczne potępienie, i coraz mniej wiarygodne nadzieje na zmartwychwstanie ciała – była na gruncie teoretycznym podtrzymywana, ale w praktyce ignorowana. Wyznacznikiem Bożej sprawiedliwości stał się nie gniew, lecz łaska, i to nie tylko dla garstki wybranych, ale dla wszystkich.

Przypisy

1 Cyt. za: Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 108.

2 Thomas Aquinas, *Summa theologiae, prima pars, 1–49*, przeł. Laurence Shapcote, Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012, 1.1.10, s. 15 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kwestia 1, Art. 10, ss. 33–34].

3 Jedynym wyjątkiem w głównym nurcie protestantyzmu był anglikański platonizm z Cambridge z końca XVIII wieku.

4 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, wyd. John T. McNeill, Louisville, KT: Westminster John Knox Press 2006, 2.16.17, s. 525.

5 Augustine, *On Grace and Free Will* 8.20, przeł. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, w: *NPNFI*, V, s. 452 [cyt. pol.: Św. Augustyn, *Łaska a wolna wola*, VIII.20, w: tenże, *Łaska, wiara przeznaczenie*, przeł. W. Eborowicz, Poznań 1971, s. 123].

6 Cyt. za: Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, Chichester: Wiley–Blackwell 2011, s. 129.

7 Ibid., s. 130.

8 Zob. Philip C. Almond, *Afterlife: A History of Life after Death*, Londyn, Ithaca, NY: I.B. Tauris and Cornell University Press 2016, rozdz 6. Znaczna część materiału w niniejszym rozdziale została zaczerpnięta z rozdziału 6 tej książki.

9 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 3.21.7, s. 931.

10 Ibid., 3.23.2, s. 949.

11 Ibid.

12 Ibid., 3.23.3, s. 950.

13 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, I, wyd. Thomas C. Faulkner i in., Oxford: Clarendon 1989, s. 110. Zob. też Angus Gowland, *The problem of early modern melancholy*, „Past and Present" 191 (2006), ss. 77–120.

14 John Yates, *Gods Arraignment of Hypocrites*, Londyn 1615, ss. 357–358.

15 Ibid., s. 356.

16 Ibid., s. 357.

17 Ibid.

18 Ibid., s. 358. Zob. też Leif Dixon, *Practical Predestinarians in England, c.1590–1640*, Franham: Ashgate 2014.

19 Stephen Denison, *A Compendious Catechisme…*, Londyn 1621, ss. 2–3. O Denisonie zob. Peter Lake, *The Boxmaker's Revenge: 'Orthodoxy', 'Heterodoxy' and the Politics of the Parish in Early Stuart London*, Stanford, CA: Stanford University Press 2001.

20 Stephen Denison, *The Doctrine of Both the Sacraments: To Witte, Baptisme, and the Supper of the Lord…*, Londyn 1621, ss. 145–146.

21 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, przeł. Talcott Parsons, Nowy Jork, Londyn: Charles Scribner's Sons and George

Allen & Unwin 1950, s. 115 [cyt. pol.: Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B.Baran, J. Miziński, Warszawa 2010, s. 82].

22 Augustine, *Letter 190*, cyt. za: Alan D. Fitzgerald, wyd., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999, s. 44 [cyt. pol.: Św. Augustyn, *List (190) do Optata, biskupa Milewi*, przeł. K. Obrycki, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 3 (2004), s. 178].

23 Hieremy Drexelius, *A Pleasant and Profitable Treatise of Hell*, b.m. 1668, s. 148.

24 Tobias Swinden, *An Enquiry into the Nature and Place of Hell*, Londyn 1727, s. 92.

25 Ibid.

26 Ibid., s. 87.

27 Christopher Love, *Hells Terror: Or, A Treatise of the Torments of the Damned, as a Preservative against Security*, Londyn 1653, s. 66. Kiedy dzieło to wyszło drukiem, jego autora zdążyło już dosięgnąć przeznaczenie: w 1651 roku został stracony za zdradę stanu.

28 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essays on the justice of God and the freedom of man in the origin of evil: part one*, w: tenże, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, przeł. E.M. Huggard, Peru, IL: Open Court 1985, § 5, s. 126 [cyt. pol.: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, cz. I, 5, ss. 122–123].

29 Thomas Aquinas, *Compendium of Theology*, przeł. Cyril Vollert, St Louis, MO, Londyn: Herder 1947, 174 [cyt. pol.: Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij, Poznań 1984, rozdz. 174, s. 77].

30 Augustine, *On the Soul and Its Origin* 2.8, przeł. Peter Holmes, Robert Ernest Wallis, w: *NPNFI*, V, s. 334.

31 Zob. Almond, *Afterlife*, rozdz. 4.

32 [Henry Hallywell], *A Private Letter of Satisfaction to a Friend*, b.m. 1667, s. 35.

33 Ibid., s. 36.

34 Ibid., ss. 38–39.

35 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, przeł. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1956, s. 128 [cyt. pol.: Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1972, s. 199].

36 Immanuel Kant, *On History*, przeł. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1957, s. 70 [cyt. pol.: Immanuel Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, przeł. M. Żelazny, w: tenże, *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 318].

37 Matthew Horbery, *An Enquiry into the Scripture-doctrine Concerning the Duration of Future Punishments…*, Londyn 1744, s. 305.

38 Thomas Burnet, *A Treatise Concerning the State of Departed Souls before, and at, and after the Resurection* [*sic*], Londyn 1733, s. 357.

39 Thomas Goodwin, *A Discourse of the Punishment of Sin in Hell; Demonstrating the Wrath of God to Be the Cause Thereof*, Londyn 1680, s. 79.

40 Jonathan Edwards, *Sermon II: sinners in the hands of an angry God*, w: *The Works of Jonathan Edwards*, II, wyd. Edward Hickman, Edynburg: Banner of Truth 1974, 2.27. Dostępne pod adresem: http://www.ccel.org/ccel/edwards/works2

41 Ibid., 2.18.

42 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: Or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, Londyn 1730, s. 67.

43 Francis Blyth, *Eternal Misery the Necessary Consequence of Infinite Mercy Abused: A Sermon…*, Londyn 1740, s. 26.

44 D.P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment*, Londyn: Routledge & Kegan Paul 1964, s. 63.

45 William Whiston, *The Eternity of Hell Torments Considered…*, Londyn 1740, ss. 18–19.

46 William Whiston, *Sermons and Essays…*, Londyn 1709, s. 220.

47 William Whiston, *Astronomical Principles of Religion Natural and Reveal'd in Nine Parts…*, Londyn 1717, s. 156.

48 Stąd alternatywna nazwa anihilacjonizmu – kondycjonalizm.

49 Henry Constable, *The Duration and Nature of Future Punishment*, Londyn: Kellaway 1876, s. 211. Książka miała sześć wydań w latach 1868–1886.

O wiktoriańskich poglądach na anihilacjonizm można przeczytać w: Geoffrey Rowell, *Hell and the Victorians*, Oxford: Clarendon 1974. Jeśli chodzi o okres wiktoriański, książce tej wiele zawdzięczam.

50 Zob. D.P. Walker, *Decline of Hell*, ss. 55 i nn.; Philip C. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge: Cambridge University Press 2008; a zwłaszcza Richard Bauckham, *Universalism: a historical survey*, „Themelios" 4 (1978), ss. 47–54. Co się tyczy wykazu siedemnasto- i osiemnastowiecznych uniwersalistów, zob. bibliografię Ezry Abbotta, dołączoną do książki: William R. Alger, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, Nowy Jork: W.J. Widdleton 1878.

51 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, Edynburg: T & T Clark 1928, s. 722.

52 Szeroki Kościół anglikański podąża drogą pośrednią między skrajnościami: Kościołem wysokim prokatolickich anglikanów i Kościołem niskim anglikanów proewangelickich.

53 F.W. Farrar, *Eternal Hope*, Nowy Jork: E.P. Dutton 1878, ss. 64–65.

54 Ibid., ss. 70, 72.

55 Ibid., s. 75.

56 Ibid., s. 86.

57 Ibid.

58 Ibid., s. 88.

59 Samuel Taylor Coleridge, *Aids to Reflection and the Confessions of an Inquiring Spirit*, Londyn: George Bell 1844, s. 102.

60 Don Cupitt, *Crisis of Moral Authority*, Londyn: SCM Press 1985, s. 22.

61 Cyt. za: Rowell, *Hell and the Victorians*, s. 212.

---

2 Liberalny nurt w Kościele anglikańskim (przyp. tłum.).

6.

Bóg projektant

Niebiosa głoszą chwałę Boga,
dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza.
Ps 19,2

Powrót do rozumu

Do czasów protestanckiej reformacji judaizm, chrześcijaństwo i islam próbowały, każde na swój sposób, wykazać, że Bóg objawienia jest Bogiem filozofii platońskiej. Reformacja jednak stworzyła przepaść nie do zasypania między Bogiem teologów a Bogiem platońskich filozofów, przede wszystkim dlatego, że Bóg protestancki stał się w pierwszej kolejności Bogiem osobowym z biblijnego dramatu, który zaczynał się stworzeniem świata, a kończył Sądem Ostatecznym. Bóg nie był już bezosobowym platońskim absolutem, który w toku emanacji wyłonił z siebie świat.

Ale w łonie samego protestantyzmu powstała nowa koncepcja rozumu, w której mniej było platonizmu, a więcej symboliki biblijnej. Można powiedzieć, że przed reformacją starano się dostosować Biblię do rozumu, a teraz chodziło

raczej o dostosowanie rozumu do Biblii. Na przykład protestanccy filozofowie przyrody (albo „nowi uczeni”, jak można by ich nazwać) brali poważnie ideę rozumu jako obrazu Boga w człowieku, a co za tym idzie, uważali rozum za samoobjawienie Boga w duszy człowieka. Rozum stał się teraz nie tyle narzędziem, za którego pomocą można znaleźć Boga w sobie, ile medium, dzięki któremu można go dostrzec poza sobą, w świecie naturalnym. Joseph Addison wyraził tę myśl w wierszu z 1712 roku:

Niestrudzone Słońce dzień po dniu
Objawia nam potęgę swego Stworzyciela;
I obwieszcza każdej krainie
Dzieło rąk Wszechmogącego[1].

Jednocześnie filozofowie przyrody uznawali tezę o znieprawieniu rozumu w wyniku upadku człowieka, ale nie przeczyli, że rozum ten może być narzędziem poznania Boga. Przyjmowali też założenie, że wskutek upadku świat został znieprawiony, lecz nadal wierzyli, że jest on świadectwem boskiego zamysłu i celu.

Upadek wyrządził poważną szkodę człowiekowi i stworzeniu, nad którym Bóg powierzył mu władzę – o tym nikt nie wątpił. Ale szkoda ta nie była przecież nieodwracalna. Głównym motorem rozwoju nauki stała się naprawa szkód spowodowanych upadkiem człowieka i przywrócenie ziemi do jej początkowego, doskonałego stanu. Francis Bacon (1561–1626), ojciec angielskiego empiryzmu, badał przyrodę, aby przywrócić człowiekowi czysty kontakt z naturą i wiedzę przyrodniczą, którą Adam posiadał przed upadkiem. Planując stworzenie nowej nauki, Bacon starał się odpowiedzieć na pytanie: „czy ta wspaniała łączność między umysłem człowieka

a naturą rzeczy… mogłaby zostać jakoś przywrócona do pierwotnego stanu?”[2].

Wielu nowych uczonych miało nadzieję odwrócić skutki upadku. Robert Hooke (1635–1703), pierwszy „kurator eksperymentów” w Towarzystwie Królewskim, wywodził:

> Ponieważ pierwsi ludzie upadli, skosztowawszy zakazanego owocu z drzewa poznania, przeto my, ich potomkowie, możemy powrócić do dawnego stanu w ten sam sposób, nie tylko obserwując i kontemplując, ale także smakując owoce wiedzy o przyrodzie, które nie zostały jeszcze zakazane[3].

Nowi uczeni, w przeciwieństwie do teologów kalwińskich, minimalizowali skutki grzechu pierworodnego, wierząc, że człowiek potrafi własnymi siłami przywrócić naturę do jej idealnego stanu sprzed upadku. John Passmore ujmuje to prosto: „Co grzech zburzy, nauka potrafi w dużej mierze odbudować”[4].

Paradoksalnie w stuleciu, które było świadkiem narodzin nauki, granice między filozofią a teologią bynajmniej nie stały się wyraźniejsze, przeciwnie, zatarły się jeszcze bardziej. Wynikało to między innymi stąd, że filozofowie przyrody uważali teologię za część swojej dziedziny badań. Co ważniejsze, w epoce, w której teologia podzieliła się na katolicką i protestancką (a ta na luterańską, kalwińską itd.), autorytet zyskali ludzie umiejący wznieść się ponad podziały, czyli nowi uczeni.

W tym sensie nowa nauka stała się programem teologicznym. Obok Pisma była teraz Księga Natury, obok słów Bożych – dzieła Boże. Jedne i drugie świadczyły o istnieniu i atrybutach Boga. Niektórzy starali się połączyć obie księgi, tworząc organiczną

syntezę. Czeski filozof Jan Komensky (1592–1670) ukuł termin „pansofia” na określenie całej zunifikowanej wiedzy. W zasadzie jednak filozofowie przyrody traktowali obie księgi jako odrębne – chociaż, co ma podstawowe znaczenie, równe sobie. Jedna i druga mówiły o Bogu i umożliwiały jego poznanie.

Co prawda, granice były niewyraźne i często się przecinały. Księga Natury służyła czasem do objaśniania Pisma. William Whiston był chyba najwybitniejszym przykładem uczonego, który starał się prawie całkowicie zamazać istniejące granice. Mojżesza uważał nie za hebrajsko-greckiego filozofa, lecz za angielskiego uczonego. Nauka zastąpiła u niego platonizm w roli prawdziwej interpretacji Pisma Świętego:

> Mojżeszowy opis stworzenia świata nie jest trafnym, filozoficznym opisem początków wszechrzeczy, ale historyczną, prawdziwą relacją o powstaniu naszej ziemi ze skłębionego chaosu oraz o kolejnych, widocznych zmianach codziennie na niej zachodzących aż do czasu, gdy stała się siedzibą rodzaju ludzkiego[5].

Chociaż Izaak Newton (1642–1727) uważał, że religii nie należy mieszać z filozofią, to jednak ustawicznie naruszał dzielącą je granicę[6].

Ale naukowej działalności ówczesnych przyrodników przyświecała, przynajmniej teoretycznie, zasada podziału między Księgą Natury a Pismem sformułowana przez Francisa Bacona:

> Niechaj nikt, kierując się chybionym rozumieniem tego, co rozsądne, tudzież źle pojętym umiarem, nie myśli, że ktokolwiek może szukać za daleko albo być zbyt dobrze

> obeznanym z księgą słowa Bożego bądź księgą dzieł Bożych, z teologią lub filozofią; niechaj ludzie robią raczej nieskończone postępy i nabierają biegłości w obu. Oby tylko baczyli, żeby z obu czynić użytek, mając na względzie miłość bliźniego, a nie własną korzyść; żeby robić to dla pożytku, a nie dla popisu. I aby bezrozumnie nie mieszać i nie plątać ze sobą tych dwóch nauk[7].

Jakkolwiek więc Pisma Świętego i natury nie należało mieszać ze sobą, nauka była bardzo „poręcznym" sposobem wielbienia Boga. Wymownie pisze o tym Frank Manuel:

> Pod względem retorycznym… nauka weszła w życie angielskich wyższych sfer oświeconych poprzez barokowe formuły teologiczne mówiące o chwale Bożej, poprzez argumenty poparte licznymi ilustracjami cudownego boskiego zamysłu, piękna, harmonii i porządku natury ujawnianych w toku badań naukowych[8].

Jeszcze ważniejsze jest to, że z nowej nauki wykluwała się nowa teologia – „teologia naturalna". Zajmowała się ona rozważaniami nad prawem moralnym oraz prawami rozumu i natury. Przed reformacją tym, co łączyło chrześcijaństwo – wschodnie i zachodnie – z judaizmem i islamem, był platonizm. Zapewniał on filozoficzną jedność rozmaitym doktrynom objawionym. Umożliwiał dyskusję przedstawicielom różnych religii, takim jak Tomasz z Akwinu, Awerroes i Majmonides. Po reformacji nowa teologia naturalna stała się spoiwem, który teoretycznie mógł łączyć nie tylko chrześcijaństwo, judaizm i islam, ale także coraz liczniejsze odłamy protestantyzmu, podzielonego, a zarazem zjednoczonego za sprawą zasady *sola scriptura*. Tam, gdzie Pismo Święte dzieliło, teologia naturalna

łączyła. Stanowiła płaszczyznę teologicznego porozumienia między wyznaniami, które powstały po reformacji jako sprzeczne ze sobą zestawy tez religijnych[9]. Stwarzała więc podstawy tolerancji nie tylko między głównymi religiami, ale także między wyznaniami katolickimi i protestanckimi. Nie była to błaha sprawa w Europie zmęczonej ciągłymi walkami zbrojnymi na tle religijnym.

Jeśli platonizm objaśniał świat w kategoriach boskich, teologia naturalna postępowała odwrotnie. Tłumaczyła Boga w kategoriach faktów, których dostarczały obserwacje, doświadczenia i eksperymenty przeprowadzane w świecie natury. Przyjaciel Izaaka Newtona William Derham (1657–1735) wyłożył cele teologii naturalnej w podtytule swojej książki z 1713 roku: *Physico-Theology: Or a Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation* („Fizyko-teologia albo wykazanie istnienia i atrybutów Boga na podstawie jego dzieł stworzonych"), podobnie jak William Paley (1743–1805) w swoim traktacie z 1802 roku: *Natural Theology: Or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* („Teologia naturalna albo dowody istnienia i atrybutów Bóstwa, zaczerpnięte ze zjawisk przyrody"). Bóg, który wyłaniał się z rozważań teologii naturalnej, był bardzo „angielskim" i bezstronnym, „anglikańskim" Bogiem – prawdziwym dżentelmenem. Nie gniewnym, mściwym Bogiem kalwinizmu, lecz miłosiernym, „ludzkim", na wskroś etycznym i racjonalnym. Bogiem, który nie stawia zbyt wielu wymagań w tym życiu i jest wspaniałomyślny w przyszłym i który objawia się w prawie moralnym w człowieku i prawach natury w świecie.

Bóg wszystkiego

Bóg filozofii przyrody, czyli nowej nauki, i teologii naturalnej był stwórcą i projektantem. W przeciwieństwie do emanującego Boga neoplatonizmu, zarazem transcendentnego i immanentnego, ten Bóg był wyłącznie transcendentny. Istniał wszakże jeden wyjątek, mianowicie Bóg holenderskiego („żydowskiego") filozofa Barucha Spinozy (1632–1677). Piszę „żydowskiego" w cudzysłowie, bo choć Spinoza pochodził z rodziny żydowskiej, nie wyznawał żydowskiej wiary. W 1656 roku został nawet usunięty z amsterdamskiej gminy żydowskiej za herezję. Nie uważając się już za żyda i nie deklarując przynależności do żadnego wyznania, Spinoza stał się pierwszym świeckim Żydem (z pochodzenia) w Europie. Jego myśl miała wręcz wydźwięk antyjudaistyczny, odcinał się zdecydowanie od transcendentnego Boga judaizmu. Steven Nadler podsumowuje jego postawę:

> Spinoza odrzucał opatrznościowego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba jako antropomorficzny wymysł. Zaprzeczał boskiemu pochodzeniu Tory i ponadczasowej ważności praw mojżeszowych. I dowodził, że Żydzi nie są narodem wybranym w żadnym interesującym sensie teologicznym, metafizycznym czy moralnym[10].

Mówiąc bardziej ogólnie, transcendentny i osobowy Bóg albo bogowie, o których mówią religie, to zdaniem Spinozy nic innego, jak wytwory ludzkiego umysłu. Ludzie uwierzyli, że wszystkie rzeczy naturalne powstały na ich użytek i że same się nie stworzyły. Doszli więc do wniosku, że istnieje jeden albo „więcej kierowników natury, obdarzonych wolnością ludzką, którzy dla nich o wszystko się zatroszczyli i wszystko dla ich pożytku zrobili". Konstruując naturę Boga lub bogów, brali za wzór własną. Dlatego ukształtował się następujący pogląd:

> Bogowie wszystkim kierują dla potrzeb ludzi, aby sobie ich zjednać i być u nich w czci jak największej. Stąd poszło, że każdy według własnego usposobienia wymyślił sobie inny sposób czczenia Boga w zamiarze, aby Bóg go umiłował bardziej niż innych i całą naturą pokierował na pożytek jego ślepego pożądania i nienasyconej chciwości[11].

Bóg Spinozy nie był więc transcendentnym i osobowym stwórcą, lecz wyłącznie bezosobowym, immanentnym bóstwem. Spinoza posłużył się formułą *Deus sive Natura* – „Bóg czyli natura". Bóg jest naturą w tym znaczeniu, że stanowi podstawę wszystkich rzeczy, jest w nich obecny i je jednoczy. Bóg jest naturą, a natura Bogiem. A zatem „cokolwiek jest, jest w Bogu – pisał Spinoza – i nic bez Boga nie może ani być, ani dać się pojąć"[12]. Poza naturą nie ma niczego.

Spinozjański Bóg, w przeciwieństwie do transcendentnego Boga stwórcy, nie stworzył świata w spontanicznym akcie wolnej woli. Nie był według Spinozy rodzajem bytu, o którym można sensownie mówić, że ma wolną wolę. Holenderski filozof twierdził, że wszystko, co dzieje się w świecie, jest absolutnie i z konieczności zdeterminowane. Nie ma więc transcendentnego bytu wyznaczającego wszechświatowi jakiś cel i nie ma wspaniałego planu dla świata. Rzeczy zdarzają się i mogą się zdarzać tylko za sprawą Boga, czyli natury, i zgodnie z jej koniecznymi prawami. Spinoza wykluczał jakiekolwiek odstępstwa od tych praw. Bóg nie potrafi czynić cudów, przede wszystkim dlatego, że „cud" jako „uchylenie praw natury" jest pojęciem bezsensownym. Tłumaczenie zdarzeń, których nie da się wyjaśnić w sposób naturalny, „wolą Boga" oznacza ucieczkę do „ostoi niewiedzy"[13]. Mamy tylko jedno wyjście: zdać sobie sprawę, że jesteśmy częścią Boga, uprawiać intelektualną miłość do Boga (choć Ten nie odpłaci

nam miłością) i filozoficznie (zarówno rozumowo, jak uczuciowo) godzić się z tym, co zsyła nam bezosobowy Bóg, natura albo (co na jedno wychodzi) los.

„Panteizm" to jak wiadomo bardzo niejasne określenie. Ale powszechne utożsamianie spinozjańskiej koncepcji Boga z panteizmem pozwala nam uznać go za jedną z możliwych interpretacji związku między Bogiem a światem. Najogólniej rzecz biorąc, panteizm to pogląd, że Bóg jest tożsamy z wszechświatem. Zgodnie z tą szeroką definicją Spinoza był panteistą. Odrzucał transcendentnego Boga, istniejącego poza światem. Odrzucał też Boga z doktryny schrystianizowanego platonizmu – zarazem transcendentnego i immanentnie obecnego w świecie. Czy jednak utożsamienie Boga z naturą oznaczało u Spinozy ubóstwienie natury, czy naturalizowanie Boga – a może jedno i drugie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, lepiej zapytać o poglądy Spinozy na naturę niż o jego poglądy na Boga.

Według Spinozy natura składa się z dwóch części. Jedna nazywa się *natura naturans* („natura tworząca"). Jest to „emanacyjna" część natury, część, z której wszystko inne powstaje. Drugą część określa Spinoza mianem *natura naturata* („natura stworzona"). To wszechświat, wynik procesu tworzenia przez naturę. Dla Spinozy Bóg jest zarówno tym, co „tworzy", jak tym, co jest „stworzone". „Im więcej rozumiemy rzeczy poszczególne, tym więcej rozumiemy Boga"[14]. O tyle, o ile Bóg jest tym, co stwarza wszystko inne, natura została ubóstwiona, gdyż funkcjonuje w spinozjańskiej teologii jako *natura naturans*, jako Bóg. Z drugiej strony, ponieważ Bóg jako *natura naturans* tworzy sam siebie jako *natura naturata*, zostaje w postaci wszechświata znaturalizowany. Jak widać, Spinoza zarówno ubóstwia naturę, jak naturalizuje Boga. Można więc go nazwać panteistą, a nawet „radykalnym" panteistą, ponieważ

cała natura, a nie tylko jej część, ma u niego boski charakter. Możemy pójść krok dalej i zapytać: gdyby nie było świata, to czy Bóg mimo to by istniał? Na podstawie pism Spinozy nie da się chyba powiedzieć, że byłoby to możliwe[15].

Bóg jako idea wrodzona

Nowa religia naturalna i naturalna teologia, w przeciwieństwie do Spinozy, mówiły o transcendentnym Bogu. Bóg ten mógł nie być immanentnie obecny w świecie naturalnym, ale świat dowodził jego istnienia. Jednak transcendentny Bóg „objawiał się" również przez introspekcję, był niejako ideą wrodzoną. Na przykład według filozofa Edwarda Herberta z Cherbury (1583–1648), ponieważ umysł jest „najlepszym obrazem i okazem boskości", racjonalna introspekcja pozwala poznać Boga i podstawowe zasady religii[16]. W swoim głównym dziele *De veritate* („O prawdzie") z 1624 roku Herbert poświęcił rozdział „Powszechnym prawom religii", które były jego zdaniem odbiciem lub odciskiem Boga w naszym umyśle. W ten sposób Herbert odpierał ataki wszystkich tych teologów protestanckich, którzy nie tylko kwestionowali autorytet rozumu, ale także szerzyli sceptycyzm co do prawdy religijnej w ogólności.

Tych powszechnie przyjętych praw jest pięć: (1) istnieje Bóg najwyższy; (2) Bogu temu należy okazywać cześć; (3) cnota i pobożność to najważniejsza część praktyk religijnych; (4) grzechy można odkupić przez skruchę; (5) po śmierci czeka nas nagroda lub kara. Prawa te mogą być uzupełnione przez prawdy objawione. Niemniej jednak – pisał Herbert – książka, religia lub prorok, którzy „najdokładniej się do nich stosują, są najlepsi"[17].

Jak dowodzą dzieje religii, pod warstwami przesądów, norm, a w szczególności codziennych obrzędów zawsze można odkryć podane wyżej powszechne prawa. Stanowią więc one filozoficzną kwintesencję wszystkich wierzeń religijnych, a tym samym zapewniają im wewnętrzną jedność. Historia religii, interpretowana przez pryzmat tych praw, potwierdziła ich prawdziwość (co chyba nie może być zaskoczeniem). Były też one podstawą religii i wspólnot wyznaniowych w czasach Herberta. To, co dzieliło współczesne mu religie i wyznania – przesądy, przyjęte normy i obrzędy – stanowiło wypaczenie wspólnych dla nich elementów, czyli owych podstawowych praw. W ten sposób Herbert wyodrębnił z różnych religii wspólny rdzeń „religii naturalnej".

Wszystkie dawne religie i wszystkie religie przyszłe – głosił – uznają istnienie najwyższego bóstwa, choć określają go różnymi imionami: Jahwe, Allah, Optimus Maximus i tak dalej. Ta najwyższa istota jest dobra, sprawiedliwa, wieczna, wolna, wszechmogąca etc. Ponadto w każdej religii, „z dowolnej epoki, kraju i rasy", można znaleźć dowód, że bóstwo to powinno być otaczane kultem[18]. Chociaż pomiędzy religiami panuje niezgoda co do obrzędów, ceremonii i prawd objawionych, ich wyznawcy zgadzają się, że sumienie, kierowane wspomnianymi wspólnymi prawami, zapewnia cnotę i pobożność, z których wywodzi się nadzieja, wiara, miłość, radość i błogostan. Poza tym według większości doktryn religijnych dobroć Boga i sumienie mówią nam, że nasze grzechy mogą zostać odkupione dzięki szczerej skrusze i że możemy ponownie zjednoczyć się z Bogiem (nie zakłada się żadnej predestynacji!)[19].

Herbert przyznawał, że między religiami istnieją duże różnice co do natury pośmiertnych nagród i kar, ale wszystkie one nauczają, że po śmierci czeka nas kara lub nagroda.

Wynikał z tego obrazoburczy wniosek: odkupicielski akt Boga w postaci ofiary Chrystusa nie był konieczny (podobnie zresztą jak doktryna o Trójcy Świętej). Chociaż więc nie każda religia jest dobra i nie w każdej zbawienie jest możliwe dla wszystkich, w każdej religii i każdym indywidualnym sumieniu „ludzie mają zapewnione wystarczające środki do pozyskania życzliwości Boga”[20]. Słowem, stosując się do wspomnianych wyżej pięciu praw, możemy liczyć na nagrodę w niebie. Dzięki pobożnym i cnotliwym uczynkom zbawienie jest dostępne każdemu: katolikowi, protestantowi, żydowi, muzułmaninowi i poganinowi.

Była to bardzo śmiała i radykalna koncepcja. Herbert bowiem pierwszy oznajmił, że zbawienie jest osiągalne dla każdego i że można go dostąpić dzięki racjonalnej introspekcji oraz pobożnemu i cnotliwemu życiu. Objawienie bynajmniej nie jest konieczne. U Herberta więc Bóg rozumu i Bóg objawienia zaczęli oddalać się od siebie. Był to początek religii racjonalnej lub naturalnej, którą można było wyznawać niezależnie od objawienia. Objawienie stawało się sługą rozumu.

„Znaturalizowanie” objawienia

W 1695 roku angielski filozof John Locke (1632–1704) podjął się udowodnienia, jak napisał w tytule swego dzieła, „Rozumności chrześcijaństwa objawionego w Piśmie Świętym” (*Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*). U Locke’a, w przeciwieństwie do Herberta, rozum zwraca się nie do wewnątrz, lecz na zewnątrz – do ksiąg Pisma Świętego i natury. Chrześcijaństwo, nie w wersji zawartej w dogmatach, tradycjach i konfliktach wyznaniowych, lecz ukazanej

w Piśmie, miało rozumny charakter po prostu dlatego, że było dla upadłej ludzkości najbardziej godnym zaufania sposobem uzyskania nieśmiertelności utraconej podczas upadku. Nie chodziło jednak o Pismo odczytywane przez pryzmat platonizmu albo protestantyzmu, ale tak, jak odczytywałby je „zwykły człowiek" (to znaczy „rozsądny Anglik") – „bez tych uczonych, sztucznych i naciąganych znaczeń, jakich doszukuje się i przypisuje mu większość systemów teologicznych"[21]. Pismo Święte nakłada dwa wymagania: po pierwsze, uznać Jezusa Chrystusa za Mesjasza, po drugie, przestrzegać prawa moralnego i wieść cnotliwe życie. „Te dwa – pisał Locke – wiara i skrucha, tj. przekonanie, że Jezus był Mesjaszem i prawe życie, to nieodzowne warunki nowego przymierza dla wszystkich, którzy mają dostąpić życia wiecznego"[22].

Jeśli jednak zbawienie wymaga wiary i skruchy, to co będzie z ludźmi, którzy nigdy nie słyszeli o Chrystusie i nie mieli okazji go uznać ani odrzucić? W takim wypadku decydowało to, jaki użytek zrobili oni z religii naturalnej. Locke pisał, że Bóg objawił

> za pomocą światła rozumu… wszystkim ludziom, którzy skorzystają z tego światła, że jest dobry i miłosierny. Ta sama iskra boskiej natury i wiedzy w człowieku… ukazała mu prawo, które obowiązuje go jako człowieka; ukazała mu też sposób przebłagania miłosiernego, dobrego i współczującego Autora i Ojca jego i jego istnienia wówczas, gdy złamał to prawo. Ten, kto skorzystał z tej świecy Pana, by odkryć, co jest jego powinnością, nie mógł też nie znaleźć drogi do pojednania i przebaczenia[23].

Innymi słowy, odpowiednio użyty rozum mógł zapewnić zbawienie.

Locke oczywiście zdawał sobie sprawę, że w takiej koncepcji Chrystus staje się właściwie zbędny. Dowodził jednak, że choć dzieła natury są wystarczającym świadectwem istnienia Boga, człowiek robi tak niewielki użytek ze swego rozumu, że nie dostrzega w nich boskiej ręki. W ostatecznym wyniku jest to wina księży, którzy, broniąc swojej władzy, wykluczyli rozum z religii. Nawet ci, którzy znaleźli Boga dzięki właściwemu skorzystaniu ze swych władz poznawczych, nie śmieli zalecać tego społeczeństwu. Z tego samego powodu prawo moralne zostało ukryte przed pospólstwem: „Religia naturalna w całym swoim zakresie nigdzie, o ile wiem, nie powstała mocą rozumu naturalnego”[24].

Rolą Chrystusa było więc ujawnienie prawd religii naturalnej, ukrywanych przez sabotaż kapłanów i tchórzostwo filozofów. Dzięki temu masy mogły uznać prawo moralne, którego nauczał Jezus. Jego nauczycielski autorytet potwierdzały cuda i umacniała perspektywa nagrody w niebie dla tych, którzy z pokorą czczą Boga, prowadząc pobożne i cnotliwe życie. Wszystkie obowiązki moralne zostały wyraźnie opisane w Piśmie. Nauka Chrystusa

> odpowiada najniższym sferom istot rozumnych tak samo, jak przemawia do najwyższych, zadowala je, a nawet oświeca. Najbardziej wzniosłe umysły muszą poddać się autorytetowi tej nauki jako nauki boskiej, która głoszona przez grono niepiśmiennych ludzi ma na swe potwierdzenie nie tylko świadectwo cudów, lecz i rozum; albowiem nauczali oni tylko takich przykazań, jakie rozum sam z siebie jasno by pojął[25].

Jednym słowem, Chrystus był nauczycielem religii naturalnej (a nie zbawicielem), a chrześcijaństwo jest religią naturalną

zarówno dla elity intelektualnej, jak dla prostego ludu. Aby więc zadowolić wyrafinowane gusta filozofów, nie trzeba skomplikowanych, ezoterycznych interpretacji Pisma Świętego – wystarczy zwykłe odczytanie.

Z rozważań Locke'a wynikało, że nie ma różnicy, a przynajmniej istotniejszej różnicy, między tym, co objawione, a tym, co naturalne. Ów brak różnicy był motywem przewodnim wielkiego dzieła angielskiego teologa Matthew Tindala (1657–1733), ogłoszonego w 1730 roku[26]. Tytuł mówił właściwie wszystko: *Christianity as Old as the Creation: Or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* („Chrześcijaństwo tak dawne jak stworzenie świata, albo Ewangelia, nowe wydanie religii naturalnej"). Teologia Tindala wpisywała się w „naturalizujący" nurt anglikanizmu, istniejący od czasów Herberta. Była to w praktyce radykalna przeróbka chrześcijaństwa mająca na celu uzgodnienie go z rozumem. W koncepcji Tindala chrześcijaństwo wracało do stanu pierwotnej religii ludzkości, jaką było, zanim zostało zepsute przez zabobony:

> Ci, którzy szczerze starają się poznać wolę Boga, pojmą, że istnieje prawo natury, czyli rozum; nosi on taką nazwę, albowiem jako prawo jest powszechny, czyli naturalny dla wszystkich rozumnych istot. I [ludzie ci] pojmą, że to prawo, tak jak jego autor, jest absolutnie doskonałe, wieczne i niezmienne: i że projekt Ewangelii [tj. chrześcijaństwo] nie miał niczego dodać do tego prawa ani ująć mu, lecz uwolnić ludzi od brzemienia zabobonów, które do niego domieszano. Prawdziwe chrześcijaństwo nie jest tedy religią dawnych czasów, ale tym, co Bóg na początku ogłosił i nadal głosi chrześcijanom oraz innym ludziom[27].

Religia naturalna Tindala obejmowała dwie rzeczy: po pierwsze, wiarę w istnienie absolutnie doskonałego Boga, będącego źródłem wszystkich innych bytów; po drugie, spełnianie moralnych powinności wynikających z tej wiary. Religia jest w tej koncepcji czymś prostym i łatwo zrozumiałym: „Można powiedzieć, że prawdziwa religia polega na stałej dyspozycji umysłu do czynienia wszelkiego możliwego dobra; a tym samym na zyskaniu uznania Boga przez dążenie do celu, jaki wyznaczył on swemu stworzeniu”[28].

Religia natury była więc absolutnie doskonałą religią, nie bardziej i na pewno nie mniej niż objawiona przez Boga. Co więcej, religia ta, zapisana w sercach wszystkich ludzi od czasu stworzenia świata, dostarczała kryteriów, według których miało być oceniane każde objawienie. Gdyby jakaś religia różniła się od religii naturalnej „choćby w jednym szczególe, nawet w najmniejszym drobiazgu, już to by wystarczyło, aby wszystko, co można rzec na poparcie jej prawdziwości, uznać za pozbawione znaczenia”[29]. Coś, co rozum uważa za fałszywe, nie może być prawdziwe za sprawą objawienia. Jest tak po prostu dlatego, że „nic nierozumnego, a choćby nawet rozumnego, tyle że nie w wysokim stopniu, nie może pochodzić od Boga nieograniczonego, powszechnego i wiecznego rozumu”[30]. A zatem religia objawiona nie mogła mieć innych przykazań niż religia naturalna przede wszystkim dlatego, że Bóg Tindala, inaczej niż despotyczny Bóg kalwiński, działał zgodnie z rozumem i naturą rzeczy.

Taki pogląd daleko odbiegał od katolickiego stanowiska (odziedziczonego po Tomaszu z Akwinu), że „nierozumne” objawienie może być uzupełnieniem rozumnej religii. Ale miał też niewiele wspólnego z protestancką zasadą *sola scriptura*. Tindal sugerował, że rozum powinien być sędzią objawienia nie tylko dlatego, że zapewnia lepsze poznanie prawdy religijnej,

ale też dlatego, że samo Pismo Święte ma wady. Jego sporne księgi, rozmaite tłumaczenia i słowa o niepewnym znaczeniu są powodem niezgody wśród chrześcijan. Dosłowne odczytywanie tego, co w zamierzeniu autorów Pisma było metaforą, może „wpędzić ludzi w potworne niedorzeczności”[31]. Tindal zwrócił też uwagę na różne niedopuszczalne aspekty Biblii: zwłaszcza antropomorfizację Boga i często haniebne przypadki łamania prawa moralnego. Nawet przykazania Jezusa, pisał, „nie mogą być brane w prostym i oczywistym znaczeniu; trzeba je wyjaśniać i ograniczać ich zakres tak, aby najlepiej służyły upowszechnianiu ludzkiego szczęścia”[32]. Wiara w rozum sprzymierzyła się u Tindala ze sceptycyzmem wobec Biblii.

Angielski teolog dostrzegał potrzebę nowej reformacji protestanckiej – której nie cechowałaby już niezachwiana wiara w prymat Pisma Świętego i która poddawałaby tekst Biblii nie tylko filozoficznej i teologicznej krytyce, lecz także analizie historycznej i filologicznej. A więc nie *sola scriptura*, ale raczej *sola natura et ratio*.

Poglądy Tindala należały do coraz silniejszego kierunku liberalnego w protestantyzmie. Kierunek ten, którego początki sięgają połowy XVII wieku, odcinał się zarówno od katolickiej scholastyki zakorzenionej w platonizmie, jak od konserwatywnego protestantyzmu ufundowanego na samej Biblii. Jednocześnie odżegnywał się od konserwatywnego katolicyzmu, który opierał swe roszczenia do prawdy na cudach dokonywanych w jego imieniu, i od radykalnego protestantyzmu, głoszącego swą prawomocność na podstawie cudów i boskich uzdrowień, jakich dokonywali jego wyznawcy.

Bóg, opatrzność i ustanie cudów

Nowa religia naturalna Tindala miała radykalne oblicze. W przeciwieństwie bowiem do Johna Locke'a, który dopuszczał boską interwencję w świecie naturalnym, Tindal wykluczał ją: „W tym życiu Bóg nie zmienia w cudowny sposób biegu rzeczy… ani nie narusza zwyczajnych praw i metod swojej opatrzności”[33]. Paradoksalnie jednak to odrzucenie cudów było filozoficznym dziedzictwem teologicznej doktryny o ustaniu cudów, opartej na protestanckiej zasadzie *sola scriptura*[34].

W myśl tej doktryny cuda skończyły się wraz z epoką Nowego Testamentu, a najpóźniej po „założeniu” Kościoła w IV wieku. Był to najważniejszy z szeregu argumentów przeciwko cudom, wysuniętych przez szesnastowieczną teologię protestancką. Miały one uchylić roszczenia Kościoła katolickiego do monopolu na religijną prawdę i prawowitość, monopolu, który opierał się na przypadkach cudów dokonywanych przez ludzi Kościoła. Za pomocą doktryny o ustaniu cudów starano się wykazać, że Bóg nie ingeruje już w sposób nadprzyrodzony w sprawy ludzkie, toteż twierdzenia katolików, że wciąż to czyni, są nieuprawnione.

Zarzuty protestantów, iż pozorne cuda są oszustwami księży szarlatanów, dziełami szatana albo działaniami papieskiego antychrysta, pomogły też ustanowić tożsamość protestantyzmu jako autentycznego nowotestamentowego chrześcijaństwa, nawiązującego wprost do Chrystusa. Krytyka katolickich cudów z towarzyszącymi im rytualnymi akcesoriami – świętymi, pielgrzymkami, relikwiami, miejscami kultu, egzorcyzmami, odpustami – była ważnym składnikiem kształtującej się protestanckiej tradycji. Anglikański biskup Gloucester John Hooper (ok. 1495–1555) podsumował w 1550 roku stanowisko swego Kościoła:

> Wierzę, że święta doktryna Ewangelii, nadana przez Boga, została w tym samym czasie potwierdzona i zaaprobowana przez cuda z niebios, a także przez samego Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów, jakoż przez innych prawych i wiernych głosicieli tejże Ewangelii; i że po jej potwierdzeniu w ten sposób nie ma już potrzeby nowych cudów. Musimy się zadowalać tym, co zostało uczynione, i po prostu wierzyć tylko w Pismo Święte, nie szukając nigdzie innych nauk. Strzec się i wciąż mieć się na baczności, aby nie dać się zwieść i omamić fałszywym cudom antychrysta, których w naszych czasach pełen jest świat; które to cuda czyni szatan, ażeby uzasadnić wszelkiego rodzaju bałwochwalstwo, błędy, nadużycia i niegodziwości i w ten sposób zaślepić biednych i nieoświeconych[35].

Angielscy teologowie protestanccy na ogół szli za przykładem wybitnych europejskich reformatorów, uznając, że chociaż Bóg nadal mógłby czynić cuda, gdyby chciał, już ich nie czyni (albo bardzo rzadko). Marcin Luter na przykład uważał, że Bóg czynił cuda, aby założyć chrześcijaństwo, i że w miarę triumfu wiary chrześcijańskiej cuda stopniowo ustawały. Dopuszczał wprawdzie, że „cud" duszy przeistoczonej przez wiarę będzie trwał aż do dnia Sądu Ostatecznego, ale był zdania, że znacznie rzadsze cuda cielesne, takie jak cudowne uzdrowienia dokonywane przez Chrystusa, nie są już potrzebne. Wiara chrześcijańska bowiem znajduje wystarczające oparcie w Piśmie Świętym. To tłumaczyło brak cudów w protestantyzmie, choć Luter nie posunął się do krytyki ich dalszego trwania w katolicyzmie[36].

Kalwin natomiast wprost zakwestionował katolicką tezę, że obecność cudów potwierdza słuszność katolicyzmu i dowodzi

nieprawdziwości protestantyzmu. Aby ją obalić, wysunął kontrargument z Pisma Świętego: cuda bynajmniej nie dowodzą prawdziwości doktryn, w znacznie większym stopniu wskazują na działalność fałszywych proroków i antychrysta[37]. Są pożywką dla bałwochwalstwa, odciągają ludzi od prawdziwego wielbienia Boga. Ich [katolików] cuda, pisał Kalwin, są „głupie i śmieszne, próżne i fałszywe!”[38]. I napomknął, że te złudne, w istocie szatańskie cuda wcale nie potwierdzają prawdziwości doktryny katolickiej, lecz właśnie zadają jej kłam: „Szatan ma swoje cuda, które choć są oszukańczymi sztuczkami, a nie prawdziwymi zjawiskami nadprzyrodzonymi, potrafią zwieść prostodusznych i niewykształconych”[39].

Kalwin był przekonany, że pomijając szatańskie kuglarstwa, cuda prawdopodobnie ustały już w czasach wczesnego Kościoła. Uważał niewątpliwie, że lepiej krytykować wszystkie cuda katolickie jako oszustwo, na podstawie tezy o ustaniu wszelkich cudów, niż dowodzić możliwości cudów protestanckich. Pisał więc:

> Aczkolwiek Chrystus nie powiedział wprost, czy pragnie, aby dar ten był tymczasowy albo żeby na zawsze pozostał w jego Kościele, jest jednak bardziej prawdopodobne, że cuda zostały obiecane tylko na pewien czas, aby nadać blasku dobrej nowinie, gdy była jeszcze nowa i nieznana… Sądzę, że cuda tak naprawdę stworzono po to, ażeby niczego, co konieczne do udowodnienia prawdziwości Ewangelii, nie brakowało u początków jej głoszenia. I wiemy, że niedługo potem ustały, a przynajmniej były bardzo rzadkie, co pozwala nam orzec, że nie są one jednakowo powszechne we wszystkich epokach[40].

Z tego nie wynikało, że po stworzeniu świata Bóg udał się na wczesną emeryturę i że wszystko, co zdarzyło się potem, było skutkiem ślepego losu lub nieprzewidywalnego przypadku. Wprost przeciwnie! Bóg według Kalwina nie jest dalekim nieporuszonym poruszycielem, jak uważali arystotelicy; nie jest mu też obojętne, co się dzieje w świecie, jak chcieli epikurejczycy. Jest transcendentnym, a mimo to aktywnie działającym Władcą i Zarządcą świata.

Zdaniem Kalwina więc Bóg naprawdę rok po roku urzeczywistnia swoje cele, mimo pozorów świadczących przeciwko temu. Kalwińska doktryna Boskiej Opatrzności oznaczała, że Bóg „utrzymuje świat w istnieniu swoją energią, rządzi wszystkimi, nawet najdrobniejszymi rzeczami, przeto nawet wróbel nie spada na ziemię bez jego woli”[41]. Krótko mówiąc, Bóg kieruje pojedynczymi zdarzeniami zgodnie z ustalonym planem, nic więc nie dzieje się przypadkiem.

> Uczyniliśmy Boga władcą i namiestnikiem wszystkich rzeczy, który zgodnie ze swą mądrością z najdalszych kresów wieczności zaplanował, co uczyni, a teraz za sprawą swej potęgi przeprowadza to, co zamierzył. Stąd wnosimy, że nie tylko niebo, ziemia i nieożywione istoty, ale także plany i zamiary ludzi są tak kierowane Jego Opatrznością, że zmierzają prosto do wyznaczonego celu[42].

Ale wobec zmian i przypadków, zachodzących w tym przemijającym świecie, cele Boga są dla nas niepojęte. I to do tego stopnia, że sceptyk mógłby powiedzieć, iż zdają się niewiele różnić od czystego przypadku i zbiegu okoliczności. Przyznaje to sam Kalwin:

> Ponieważ jednak porządek, przyczyna, cel i konieczność zdarzeń pozostają w większości ukryte w zamiarach Boga i nie dają się pojąć ludzkim umysłem, zdarzenia te, które z pewnością dzieją się z woli Boga, są poniekąd przypadkowe. Na pierwszy rzut oka nie sprawiają bowiem innego wrażenia, bez względu na to, czy rozważa się je w ich własnej naturze, czy w świetle naszej wiedzy lub opinii[43].

A zatem nie ma większej różnicy między tymi, którzy fatalistycznie wierzą, że co będzie, to będzie, a tymi, którzy poddając się wyrokom Opatrzności, uznają, że to, co jest, jest z woli Boga. Ale zdaniem Kalwina różnica istnieje, chociaż jest ona tylko natury psychologicznej: tam, gdzie prowidencjaliści (wyznawcy opatrzności) znajdują ukojenie, fataliści czują jedynie lęk. Kalwin twierdził, że ludzie próbujący obalić doktrynę o Opatrzności

> pozbawiają dzieci Boże prawdziwej radości i zadręczają swe dusze okrutną bojaźnią, urządzając sobie piekło na ziemi. Czyż może być straszliwsza męka niż nieustanne drżenie ze strachu? Nie zaznamy spokoju, póki nie nauczymy się chronić pod skrzydłami boskiej Opatrzności[44].

Lepiej więc zgodnie z wielkim planem boskim stoicko „znosić pociski zawistnego losu”, jak pisał Szekspir, niż melancholijnie grzęznąć w „bagnie rozterki”.

Według Kalwina opatrznościowe działania Boga, jakkolwiek są często dla nas niezrozumiałe, mają jednak moralne znaczenie. Bo cierpienia doznawane w obecnym życiu nie tylko nie dadzą się porównać z chwałą, jaka czeka nas w życiu

przyszłym, ale są zarówno karą boską za występki, jak zachętą do cnotliwości – uczą skromności, pokazują władzę Boga, wpajają cierpliwość, obnażają ludzkie słabości, wskazują nasze ukryte przywary i świadczą o tym, że potrzebujemy Jego Miłosierdzia. Trudno się więc dziwić, że Kalwin pomniejszał znaczenie cudów rozumianych jako sporadyczna interwencja Boga w świecie. Z pojęcia Opatrzności wynikało, że w świecie nie dzieje się nic, w czym Bóg nie miałby udziału. W tym sensie cuda zdarzają się wszędzie. Opatrzność podpowiada nam więc, jak rozumieć świat, lecz także, jak w nim żyć. W 1607 roku anglikański pastor John Pelling mówił w kazaniu:

> Jest to nader pożyteczna doktryna, która właściwie rozumiana i używana, pozwala rozumowi ludzkiemu poznać Boga i siebie. Dostosowuje wolę do religijnych nakazów, prostuje ścieżki życia ludzkiego, wpaja chrześcijańskie posłuszeństwo, uzbraja przygnębionego i cierpiącego w cierpliwość, nakłania do pokory tego, któremu dobrze się wiedzie, aby nie pękł z dumy. Skłonnego do pożądliwości i zbytku uczy umiaru, aby umiał się powstrzymywać. Studzi, a nawet gasi w człowieku złość i wybuchy gniewu, ażeby nie popełnił on występku. Uśmierza głębokie niezadowolenie i poczucie obrazy, aby człowiek nie przedsiębrał ani nie zamyślał zemsty. Sprawia, że ludzie mają świadomość tego, co czynią – dla korzyści, dla przyjemności, dla awansu, dla wszystkiego, co ma zaspokoić ich pragnienia, pomóc osiągnąć cel. Dzięki niej pamiętają, skąd pochodzą, zastanawiają się, gdzie są, co czynią i dokąd zmierzają. Dzięki niej stają się bardziej niewinni, aby nie czynić krzywdy, i baczniejsi, aby krzywdy nie doznać. Uczy ona człowieka, jak żyć uczciwie i jak uczciwie umrzeć, co nie

> jest dalekie od wiecznej szczęśliwości; bez względu na to, czy jest biedny, czy bogaty, wysokiego czy niskiego stanu, czy umiera w kwiecie wieku, czy w zgrzybiałej starości, na jaką chorobę, w jaki sposób, w kraju czy poza krajem, na morzu czy lądzie, kiedykolwiek, gdziekolwiek i jakkolwiek[45].

Czy Bóg czyni cuda?

Wiara, że Bóg zawsze czynił cuda i robi to nadal, była nieodłączną częścią tradycji katolickiej. Jednakże na soborze trydenckim (1545–1563), na którym podjęto reformę katolicyzmu w odpowiedzi na rozwój ruchu protestanckiego, zapadło postanowienie, że weryfikacja cudów będzie należeć do władz kościelnych (które zasięgną opinii medyków)[46]. W protestantyzmie, wbrew protestanckiej krytyce cudów, a po części wskutek niej, „cud" stał się pojęciem spornym. Cuda, a zwłaszcza cudowne uzdrowienia, pozostały częścią ludowej pobożności i praktyki protestanckiej oraz obroną przed zbytnią dominacją rozumu. Jeśli nie trzeba było akurat walczyć z katolicyzmem, niektórzy kalwińscy teologowie dopuszczali nawet cudowne zjawiska jako „nadzwyczajne i nadnaturalne" przejawy Opatrzności (w przeciwieństwie do „zwyczajnych i naturalnych"). Służyły one za dowody boskiej wszechmocy[47].

Coraz bardziej problematyczny stawał się też podział na cuda (*miracula*), będące wynikiem nadprzyrodzonych interwencji Boga, dziwy (*miranda*), czyli nadzwyczajne wydarzenia, dające się całkowicie wyjaśnić w kategoriach naturalnych (w tym działań demonów i aniołów), i zdarzenia opatrznościowe (zarówno zwykłe, jak nadzwyczajne). Stąd, jak zauważa

Alexandra Walsham, brały się trudności z „rozstrzygnięciem, czy zjawiska dziwaczne i zagadkowe powinno się przypisywać diabelskim sztuczkom, ludzkiej przebiegłości, twórczej inwencji natury, czy też pomysłowości Wszechmogącego”[48].

Ważniejsze jest to, że na przełomie XVII i XVIII wieku termin „cud” zmienił swój intelektualny kontekst: z teologicznego na naturalistyczny. Cuda zaczęły oznaczać zjawiska zachodzące w świecie rozumianym naukowo, a nie teologicznie. Dlatego działalność Boga w świecie (czy to zwyczajna, czy nadzwyczajna) stała się przedmiotem rozważań filozoficznych, a nie sporów teologicznych czy dysput religijnych – kwestią racjonalnej dyskusji, a nie analiz Pisma Świętego. Miała więcej wspólnego z europejskim oświeceniem niż z reformacją. I stanęła pod znakiem zapytania, gdy nowa nauka zaczęła się koncentrować na ładzie natury, jej prostocie, regularności i jednolitości. Cud zaczęto definiować jako odstępstwo od praw przyrody. W 1702 roku anglikański teolog William Fleetwood (1656–1723) napisał, że cud to „nadzwyczajne działanie Boga sprzeczne ze znanymi procesami i prawami natury, przemawiające do zmysłów”[49].

Zagadnienie – z pozoru proste – sprowadziło się tym samym do odpowiedzi na pytanie: czy Bóg czyni cuda? Przy założeniu, że cuda to przede wszystkim odstępstwa od praw przyrody, odpowiedź wymagała rozstrzygnięcia dwóch kwestii. Jak pisze Jane Shaw:

> Po pierwsze, czy Bóg chciałby gwałcić prawa natury? I po drugie, czy Bóg mógłby je gwałcić? … Teza, że Bóg nie chciałby gwałcić praw przyrody, wynikałaby z założeń co do charakteru i celów Boga: Bóg konsekwentnie dąży do celu, Bóg decyduje, jaki świat chce stworzyć, a potem dobiera prawa przyrody według swego uznania. Teza, że

> Bóg nie mógłby gwałcić praw natury, opierałaby się na argumencie Spinozy, że złamanie tych praw jest metafizycznie niemożliwe[50].

W swoim dziele *Christianity as Old as the Creation* Tindal zajmuje pierwsze stanowisko[51]. Jego zdaniem, chociaż Bóg mógłby w sposób nadprzyrodzony ingerować w sprawy świata, postanowił tego nie robić. Taka decyzja wynikała według Tindala z mądrości i dobroci Boga[52]. Mądry i dobrotliwy Bóg stworzył świat, który działa zgodnie z prawami niewymagającymi zmian ani zawieszania: „Ponieważ jego mądrość jest zawsze taka sama, nie inaczej jest z jego dobrocią. Wynika z tego logicznie, że ustanowione przez niego prawa muszą być zawsze takie same”[53]. Zgodnie z doktryną Tindala o dobrotliwej Opatrzności Bożej, dzięki której wszystko na świecie jest maksymalnie dobre, Bóg nie musiał nigdy ingerować w naturalny porządek rzeczy. Po cóż miałby to robić?

Cud leżał naturalnie u samych podstaw chrześcijaństwa. Cudem przecież było zmartwychwstanie Chrystusa na trzeci dzień po ukrzyżowaniu. Można więc było twierdzić w zgodzie z ortodoksją, że od czasów wczesnego chrześcijaństwa Bóg nie czyni już cudów (chociaż mógłby, gdyby chciał), ale już dowodzenie, że Bóg nie czynił cudów nigdy, bo nie mógł ich czynić, równało się zaprzeczeniu prawdzie zmartwychwstania; a to oznaczało podważanie fundamentów tradycji chrześcijańskiej. Kiedy więc nauczyciel Peter Annet (1693–1769) w książce *The Resurrection of Jesus Considered* („Rozważania o zmartwychwstaniu Jezusa”) z 1744 roku zakwestionował wiarygodność dowodów na zmartwychwstanie, występował otwarcie jako niewierzący.

Annet odrzucał dowody na cud zmartwychwstania, opierając się na przekonaniu, że cuda są niemożliwe[54]. Jego argumentacja była prosta. Prawa przyrody są nienaruszalne. A ponieważ cud jest pogwałceniem praw przyrody, zatem cuda nie mogą się zdarzać. Poza tym cuda są nie do pogodzenia z atrybutami Boga, ponieważ z ich obecności wynikałoby, że Bóg jest zmienny. A to jest sprzeczne z zasadą niezmienności Boga. Annet pisał:

> Głosić, że Bóg może zmienić ustalone prawa natury, które sam stworzył, to twierdzić, że jego wola i mądrość są zmienne i że nie są to najlepsze prawa stworzone przez najdoskonalszą istotę. Jeśli bowiem jest on ich autorem, muszą być tak samo niezmienne jak on. Nie może więc ich zmienić, aby uczynić lepszymi. Nie zmieni ich też, żeby stały się gorsze[55].

Dlatego oprócz zmartwychwstania Chrystusa Annet odrzucał też biblijny cud zatrzymania się Słońca na rozkaz Jozuego (Joz 10,13), rozstąpienia się wód Morza Czerwonego (Wj 14,21), przebywania Jonasza w brzuchu wieloryba (Jon 2,1), rozmnożenia chleba i ryb przez Jezusa (Mt 14,13–21), pokazania Jezusowi przez diabła wszystkich królestw świata (Mt 4,8), mówienia przez wyznawców Jezusa nieznanymi im językami w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,6–13) i tak dalej[56].

Za swe obrazoburcze poglądy Peter Annet został skazany w 1762 roku, w wieku sześćdziesięciu ośmiu lat, na karę pręgierza i rok ciężkich robót.

W przeciwieństwie do niego Szkot David Hume (1711–1776) nie był skromnym belfrem. Publikując w 1748 roku swoje *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, w których zamieścił rozdział „O cudach”, cieszył się już sławą jednego

z największych filozofów w Europie i nie musiał się obawiać świeckiego wymiaru sprawiedliwości ani kościelnych prześladowań. Jak pisał, wynaleziony przez niego argument miał być, przynajmniej dla „ludzi mądrych i uczonych, trwałą zaporą przeciwko wszelkiego rodzaju zabobonnym mamidłom, a co za tym idzie… pożyteczny do końca świata”[57]. Tak samo jak Annet atakował Hume zmartwychwstanie Chrystusa, ale czynił to bardziej oględnie. Nie mówiąc więc wprost, o kogo chodzi, jako przykład cudu, który jest „zakłóceniem praw przyrody”, podał powrót umarłego do życia, „tego bowiem nie widziano nigdy i nigdzie”[58].

Hume nie twierdził, że prawa przyrody nie mogą zostać naruszone, nie przekreślał więc z góry możliwości cudu. Dowodził jednak, że człowiek rozumny, który swoje przekonania kształtuje zgodnie z ciężarem materiału dowodowego, nie może mieć dostatecznych dowodów, aby uwierzyć, że do takiego naruszenia doszło. Dowody przemawiające za tym, że nastąpiło pogwałcenie praw przyrody (na przykład opowieści, że jakiś człowiek powstał z martwych), nigdy nie będą bardziej przekonujące od świadectw, na mocy których ustanowiono prawo, że ludzie nie powstają z martwych. Hume pisze dalej:

> Musi zatem istnieć jednostajne doświadczenie przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu; inaczej zdarzenie nie zasługiwałoby na tę nazwę. A ponieważ jednostajne doświadczenie ma znaczenie dowodu, przeto mamy tutaj bezpośredni i całkowity dowód… przeciw istnieniu jakichkolwiek cudów[59].

Hume uważał ponadto, że dowody przemawiające za cudami w istocie niewiele znaczą. Po pierwsze, w całych dziejach nie

ma ani jednego cudu, który zostałby potwierdzony przez ludzi mających dość zdrowego rozsądku i wiedzy, abyśmy mogli wykluczyć, że ulegli złudzeniu. Nie należą do nich na pewno autorzy ksiąg biblijnych! Po drugie, ludzie bardzo lubią opowieści o dziwach i cudach, bo te budzą przyjemne uczucia zdumienia i podziwu. Po trzecie, ważną przesłanką przeciwko wierze w opowieści o cudach jest to, że „obfitują w nie głównie ludy nieoświecone i barbarzyńskie"; a jeśli wierzy w nie jakiś naród cywilizowany, to dlatego, że przejął je od nieoświeconych i barbarzyńskich przodków[60]. Po czwarte, różne religie (starożytnego Rzymu, Turcji, Syjamu, Chin) odwołują się do cudów, które mają być potwierdzeniem ich prawdziwości. Czyniąc to, starają się zdyskredytować cuda konkurencyjnych wyznań, mimowolnie dyskredytując przy tym własne cuda. Wniosek: mimo licznych dowodów mających przemawiać na rzecz cudów, ich jakość jest podejrzana.

Z tego wszystkiego nie miało wynikać, że Chrystus nie powstał z martwych. Być może dokonał tego. Hume chciał tylko wykazać, że nie ma racjonalnych powodów, aby w to wierzyć. Sumitował się, tłumacząc, że swą racjonalistyczną krytyką cudów próbował „pomieszać szyki tym niebezpiecznym przyjaciołom lub zakapturzonym wrogom religii chrześcijańskiej, którzy podjęli się jej bronić przy pomocy zasad rozumu ludzkiego. Najświętsza nasza religia opiera się na wierze, nie na rozumie"[61]. Czyżby Hume wcielił się w rolę zagorzałego obrońcy Jerozolimy przeciwko Atenom? Nie wydaje się, aby tak było, zwłaszcza w świetle końcowych zdań rozdziału „O cudach". Każą one przypuszczać, że według Hume'a wiara w doktrynę chrześcijańską wymaga wewnętrznego cudu, bo jest niezgodna z rozumem i wszelkim doświadczeniem:

> Ogółem więc wziąwszy, możemy stwierdzić w konkluzji, że religii chrześcijańskiej towarzyszyły cuda nie tylko w jej początkach, lecz że także dzisiaj żaden rozumny człowiek nie może w nią wierzyć bez cudu. Sam rozum nie wystarcza, aby nas przekonać do jej prawdziwości. A kogokolwiek pobudza do jej przyjęcia wiara, ten świadom jest dziejącego się w nim samym nieustającego cudu, który obala wszystkie zasady jego rozumu i zniewala do akceptacji rzeczy całkowicie sprzecznych z nawykiem i doświadczeniem[62].

Bóg, Opatrzność, zegarki i ewolucja

Jak pisaliśmy wyżej, Jan Kalwin dostrzegał rękę Boga we wszystkim, co dzieje się w świecie. Jego zdaniem opatrzność Boża ma udział w każdym dobrym lub złym wydarzeniu, a Bóg jest praprzyczyną wszystkich ziemskich zdarzeń. U podłoża teorii o Bogu Stworzycielu świata leży doktryna o Bogu jako jego Władcy. Kalwin pisał:

> Wiara powinna przenikać głębiej, a mianowicie, skoro uznajemy w nim stwórcę wszystkiego, musimy dojść do wniosku, że jest on też wiecznym Zarządcą i Strażnikiem – nie tylko dlatego, że wprawia w powszechny ruch firmament niebieski, a także kilka jego części, ale także z tego powodu, że utrzymuje w istnieniu, żywi i opiekuje się wszystkim, co stworzył, aż do najmniejszego wróbelka[63].

W efekcie Kalwin pomniejszał znaczenie przyczyn wtórnych, czyli naturalnych. Uważał, że przesłaniają one tylko najważniejszy fakt: wszechmocny Bóg rządzi światem, a jego działalność jest praprzyczyną wszystkiego, co w tym świecie się zdarza. Z tego powodu podejrzliwie traktował filozofię naturalną (którą dziś zwiemy „przyrodoznawstwem").

Nie wszyscy wyznawali tak „gorącą" wersję prowidencjalizmu jak Kalwin. Większość uważała przypuszczalnie, że życie jest na to zbyt krótkie. Arthur Gurney na przykład skarżył się w 1581 roku na brak wiary w opatrzność: kiedy Bóg pokazuje swoje ostrzeżenia na niebie i ziemi, ludzie „wymyślają" matkę naturę i przypisują „wszystko jej prawom"[64]. Z pewnością zdarzało się, że wydarzenia, które według jednych domagały się opatrznościowej interpretacji, przez innych uważane były za zbieg okoliczności.

Wraz z rozwojem nauk przyrodniczych, które wyjaśniały zjawiska zachodzące w świecie przyczynami naturalnymi, powstały „chłodniejsze" wersje teorii opatrzności. Należało ją teraz uzgodnić z nową filozofią, w której zaczęły dominować naturalne, a nie opatrznościowe wyjaśnienia zjawisk. Nasuwało się pytanie, jak rozumieć doktrynę o opatrzności – że wszystko, co się dzieje, jest znakiem Boga – skoro świat, który działa zgodnie z ustanowionymi przez Boga prawami natury, jest w znacznie mniejszym stopniu sceną dramatu teologicznego i moralnego, a co za tym idzie, nie ma już w nim tylu boskich znaków?[65]

Thomas Sprat (1635–1713) był członkiem Towarzystwa Królewskiego, później biskupem Rochester i autorem dzieła *The History of Royal Society* (Dzieje Towarzystwa Królewskiego). Jego poglądy można uznać za typowe dla zwolenników „chłodnej" doktryny o opatrzności, zgodnej z wynikami nowych

nauk eksperymentalnych, które uprawiali członkowie Towarzystwa. Według Sprata „filozof eksperymentalny” nie wyciągnie wniosku, że wszystkie nadzwyczajne zjawiska to „bezpośredni palec Boży”, zna bowiem tajniki przyrody i wie, że „zwykłe narzędzia natury” są zdolne stworzyć cuda, które ludziom nieoświeconym wydają się skutkiem działań opatrzności[66].

Co więcej, palca Bożego nie należy się dopatrywać w tym, co budzi strach, ale właśnie spokojny zachwyt, w zwyczajnych, a nie nadzwyczajnych zjawiskach przyrodniczych. Nawet dla zjawisk nadzwyczajnych trzeba szukać naturalnych wyjaśnień. Dlatego

> [nowi uczeni] uznają różne cuda za zwyczajne dzieła tego samego autora. A odkrywając doskonałość tych zwyczajnych dzieł, podnoszą je nieomal do rangi cudów[67].

Przedstawiciel nowej nauki stawał się więc nowym typem chrześcijanina, który dostrzegał rękę boskiej opatrzności w codziennych sprawach tego świata, a nie w żadnych nadzwyczajnych zjawiskach. Zgrabnie wyraziły to Lorraine Daston i Katharine Park: „Filozofowie naturalni zwalczali ogień ogniem, przeciwstawiając spokojny zachwyt trwożliwej czci i podziwowi”[68].

Tak oto wracamy do kwestii powstania teologii naturalnej, od czego rozpoczęliśmy ten rozdział. Zwolennicy tej teologii odkrywali opatrznościową działalność Boga nie w nienaturalnym i niezwykłym, ale nade wszystko w naturalnym i zwyczajnym porządku rzeczy. Regularność, harmonia i ład w świecie, o których mówiła nowa nauka, stanowiły również dowód na zasadniczą dobroć świata, która

pozostała widoczna mimo wszelkich demoralizujących skutków upadku człowieka. Wiedza o świecie przyrody zdobywana przez przedstawicieli nowej nauki służyła więc akcentowaniu nie tylko dobroci stworzonego świata, lecz także dobroci jego Stwórcy. Według nowej nauki Bóg nie był Bogiem neoplatońskim, którego dobroć spłynęła sama z siebie na świat, lecz transcendentnym Bogiem biblijnym, który „widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rdz 1,31).

Ten „argument z projektu" za istnieniem Boga (zwany też często argumentem teleologicznym) głosił, że skoro według nowej nauki natura jest wyrafinowanym projektem, musiał istnieć jej transcendentny projektant[69]. Pierwszy wysunął ten argument stoicki filozof Kwintus Lucilius Balbus (ok. 100 p.n.e.). Podobno najważniejszą przesłanką przemawiającą za istnieniem Boga była według niego:

> prawidłowość ruchu i nadzwyczajna stałość obrotów nieba, słońca, księżyca i wszystkich gwiazd, jak również ich rozmaitość, przydatność, piękno i porządek. Sam widok tych rzeczy jest dostateczną wskazówką, że nie są one dziełem przypadku[70].

Pewnym wariantem tego argumentu była piąta „droga" Tomasza z Akwinu, lecz okres jego świetności przypadł na XVIII i XIX wiek. Nowa nauka dostarczała wówczas coraz to nowych przykładów wyrafinowania natury, od skali kosmicznej przez makroskopową do mikroskopowej[71].

W książce *Natural Theology: Or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* („Naturalna teologia lub dowody istnienia i atrybuty Bóstwa zebrane z wyglądu natury") z 1802 roku William Paley nadał

argumentowi z projektu najbardziej znaną postać. To opowieść o „zegarku Paleya”, jak ją dziś nazywamy:

> Przypuśćmy, że idąc przez wrzosowisko, potknąłem się o kamień i zadałem sobie pytanie, skąd on się tam wziął. Mógłbym na to pytanie odpowiedzieć, że leżał tam zawsze – wbrew wszystkim przesłankom zaprzeczającym temu przypuszczeniu. Zapewne też nie byłoby łatwo wykazać niedorzeczność tej odpowiedzi. Załóżmy jednak, że znalazłem na ziemi zegarek, i zapytano mnie, jak ten zegarek tam się znalazł. Nie przyszłoby mi raczej do głowy podać odpowiedzi, której udzieliłem poprzednio, a mianowicie że o ile mi wiadomo, zegarek leży tam od zawsze. Dlaczego jednak ta sama odpowiedź nie stosuje się zarówno do zegarka, jak do kamienia? Czemu w pierwszym wypadku jest dobra, a w drugim już nie? Otóż z tego powodu i z żadnego innego, że kiedy zaczynamy badać zegarek, zauważamy (czego nie moglibyśmy dostrzec w kamieniu), iż jego części zostały wytworzone i złożone w całość w jakimś celu, na przykład aby wytwarzać ruch, i to ruch tak wyregulowany, ażeby zegarek wskazywał godzinę. Gdyby zaś części zegarka zostały inaczej uformowane albo złożone w odmienny sposób bądź w innej kolejności, to albo urządzenie w ogóle by nie działało, albo miało tylko takie działanie, jakie nie odpowiadałoby obecnemu jego przeznaczeniu[72].

Wynikało z tego, że ktoś musiał stworzyć ten zegarek. Kiedyś, gdzieś musiał istnieć rzemieślnik, który go zaprojektował i skonstruował do celu, któremu obecnie służy. Udowodniwszy związek między zegarkiem a zegarmistrzem, Paley rozciąga go na całą przyrodę:

albowiem każda oznaka inwencji, każdy przejaw celowego zamysłu istniejący w konstrukcji zegarka jest też obecny w dziełach przyrody, chociaż z tą różnicą, że w przyrodzie wszystko jest większe i lepsze, i to w stopniu niedającym się zmierzyć. Twierdzę, że przyroda przewyższa pomysłowością sztukę, jeśli chodzi o złożoność, subtelność i oryginalność swoich mechanizmów. Co więcej, jeśli to możliwe, jej wytwory są liczniejsze i bardziej różnorodne, a mimo to w mnóstwie wypadków mają charakter nie mniej wyraźnie mechaniczny, nie mniej pomysłowy, nie mniej dostosowany do swego celu albo odpowiadający swojej funkcji niż najdoskonalsze wytwory ludzkiej pomysłowości[73].

Konkluzja była jasna: tak jak zegarek niezawodnie świadczy o istnieniu zegarmistrza, tak samo świat – nieskończenie bardziej złożony – dowodzi istnienia kosmicznego Stwórcy: „Oznaki świadczące o projekcie są zbyt wyraźne, aby można było je pominąć. Projekt musiał mieć projektanta. Projektant ten musiał być osobą. Tą osobą jest Bóg”[74]. To jeszcze nie wszystko – projekt dowodził, że projektant jest wszechmogący, wszechwiedzący i miłosierny. I w ostatecznym wyniku projekt był korzystny – mimo pewnych faktów świadczących o czymś przeciwnym. Jak w duchu profesora Panglossa pisał Paley: „Mimo wszystko ten świat jest szczęśliwy” – choćby nie zawsze było to dla nas oczywiste[75].

W sobotę 30 czerwca 1860 roku w oksfordzkim Muzeum Historii Naturalnej odbyła się dyskusja nad książką Karola Darwina (1809–1873) *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, opublikowaną w poprzednim roku. Głównym powodem zebrania, w którym wzięli udział czołowi angielscy uczeni, były pogłoski, że biskup Oksfordu Samuel Wilberforce

(1805–1873) zamierza wygłosić diatrybę przeciwko darwinowskiej teorii ewolucji. Ustalono, że po jego przemówieniu głos zabierze Thomas Huxley (1825–1895), najżarliwszy i najbardziej wymowny obrońca darwinizmu. Wilberforce zakończył swoją mowę prowokacyjnie, pytając Huxleya, czy pochodzi od małpy ze strony dziadka, czy babki. Wśród publiczności rozległy się głośne okrzyki aprobaty jego zwolenników. Do siedzącego obok sir Benjamina Brodiego Huxley mruknął wówczas: „Sam Pan wydał go w moje ręce". Podniósłszy się dla wygłoszenia repliki, oświadczył, że nie zamierzał poruszać tego zagadnienia, ale skoro zrobił to biskup, nawet na tym polu jest gotów stawić mu czoło.

> Jeśli zatem pytają mnie, czy wolałbym mieć za dziadka nieszczęsną małpę, czy człowieka, który jest szczodrze obdarowany przez naturę, dysponuje majątkiem i wpływami, ale korzysta z nich tylko w tym celu, żeby ośmieszyć poważną naukową dyskusję – bez wahania opowiadam się za małpą[76].

Co w darwinowskiej teorii dziejów przyrody wzbudziło tak silne namiętności? Pozornie nie ma jawnej niezgodności między koncepcją Boga Stwórcy a twierdzeniem, że natura nie jest statyczna, lecz ewoluuje, czyli zmienia się w czasie. Darwin nie mógł zgodzić się ze stanowiskiem, że Księga Rodzaju tłumaczy różnorodność form życia, ale nie widział sprzeczności pomiędzy stworzeniem świata przez Boga a ewolucją. W przedmowie do pierwszego wydania *O powstawaniu gatunków* zacytował słowa Bacona o księgach słów i dzieł Bożych (przytoczone wcześniej w tym rozdziale), a drugie wydanie zakończył własnymi słowami:

> Wzniosły zaiste jest pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i że gdy planeta nasza, podlegając ścisłemu prawu ciążenia, dokonywała swych obrotów, z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i wciąż jeszcze się rozwija nieskończony szereg form najbardziej godnych podziwu i najpiękniejszych[77].

Według Darwina ewolucja to proces zmian w przyrodzie, którego przebieg od samego początku ustalił Bóg.

Ale choć ewolucja jako taka może nie być sprzeczna ze stworzeniem świata, kłóci się z pojęciem opatrzności Bożej. Zdaniem Darwina taki, a nie inny bieg zdarzeń to kwestia nie boskiej opatrzności, lecz czystego przypadku, a przynajmniej praw przyrody, niepozostawiających miejsca na działanie opatrzności[78]. Natura jest więc przykładem nie opatrznościowego projektu, ale doboru naturalnego, walki o byt, przetrwania najlepiej przystosowanych i wymierania form życia nieprzystosowanych do środowiska. Jak zauważył Darwin, wyższe formy życia powstają „z walki w przyrodzie, z głodu i śmierci”[79]. Była to ewolucyjna wersja słynnej „natury z czerwonymi zębami i pazurami” Tennysona, tak odmiennej od „szczęśliwego świata” Paleya.

Tę mroczniejszą wizję natury przedstawił sześćdziesiąt sześć lat wcześniej, w 1794 roku, poeta William Blake w wierszu *Tygrys*:

> Tygrysie, błysku w gąszczach mroku:
> W jakim to nieśmiertelnym oku
> Śmiał wszcząć się sen, że noc rozświetli
> Skupiona groza twej symetrii?‹3›.

Tygrys, jednocześnie przerażający i fascynujący, był obrazem swego stwórcy, istoty, która może być równie straszna i frapująca, łagodna jak baranek, a zarazem śmiertelnie groźna jak tygrys. Bóg u Blake'a jest zarówno dobry, jak zły, podobnie jak jego stworzenie – etycznie ambiwalentny i opatrznościowo dwuznaczny. Blake nie dostrzegał więc diametralnej różnicy między Bogiem a szatanem. Pogląd ten symbolizowała jego ilustracja do Księgi Hioba zatytułowana „Złe sny Hioba". Przedstawiała ona Boga, który stał się szatanem mającym rozszczepione kopyto i oplecionym przez węża.

Mroczna wizja świata przyrody skłoniła później Darwina do następujących refleksji o argumencie Paleya:

> Chociaż o istnieniu Boga osobowego dużo myślałem dopiero w znacznie późniejszym okresie życia, podam tu ogólne wnioski, do których doszedłem. Stary, przytaczany przez Paleya argument o celowości w przyrodzie, który dawniej wydawał mi się przekonywający, upada obecnie z chwilą odkrycia prawa doboru naturalnego. Nie możemy już dłużej utrzymywać, że np. piękne zawiasy skorupy małży musiały być wykonane przez istotę rozumną, tak jak zawiasy drzwi – przez człowieka. Nie więcej jest, zdaje mi się, celowości w zmienności istot żywych i w działaniu doboru naturalnego niż w kierunku, w którym wieje wiatr[80].

W książce *O powstawaniu gatunków* Darwin prześliznął się zaledwie nad zagadnieniem ewolucji gatunku ludzkiego. Pisał, że w dalekiej przyszłości „światło padnie na problem pochodzenia człowieka i jego historię"[81]. Jak jednak zauważyli Wilberforce i Huxley, z jego dzieła wynikał jasny wniosek: gatunek ludzki nie został niezależnie i specjalnie

stworzony, ale sam podlegał ewolucji (chociaż nie pochodził od małp, lecz od wspólnego przodka). Swoje stanowisko wyłożył Darwin w książce *O pochodzeniu człowieka* z 1871 roku. Jego zdaniem ewolucja człowieka jest również skutkiem przypadkowych okoliczności:

> W ten sposób przedstawiliśmy tu niezmiernie długi i – rzec by można – nie bardzo szlachetny rodowód człowieka. Wydaje się, jak to już często zauważano, że przez długi czas przygotowywał się świat na przyjście człowieka i jest to w pewnym sensie ścisła prawda, ponieważ swoje powstanie zawdzięcza on długiemu szeregowi przodków. Gdyby zabrakło w tym łańcuchu choć jednego ogniwa, człowiek nie mógłby być dokładnie taki sam, jaki jest obecnie[82].

W najogólniejszym sensie znaczyło to, że człowiekowi niepodobna już przypisywać wyjątkowej pozycji względem reszty stworzonego świata. Nie dało się już twierdzić, że człowiek został stworzony na obraz Boga. Darwin nie mógł nawet napisać, że człowiek stoi wyżej od wszystkich zwierząt, bo chociaż niektórzy ludzie dokonali moralnego postępu, inni, których przykładem byli mieszkańcy Ziemi Ognistej, ustępowali pewnym gatunkom małp[83]. Jak pisał Darwin w konkluzji, człowiek (a przynajmniej część ludzi) osiągnął, choć nie dzięki własnym wysiłkom, szczyt organicznej i moralnej hierarchii, ale „jego forma cielesna wciąż nosi niezatarte znamiona niskiego pochodzenia”[84].

Od czasów Kopernika chrześcijaństwo skwapliwie czyniło teologiczną cnotę z naukowej konieczności i dostosowywało się do nowych zdobyczy nauki. Dlatego niektórzy chrześcijańscy apologeci uznali ewolucję za bardzo pożądany powrót do Boga

immanentnie obecnego w przyrodzie, Boga, którego teologia naturalna wygnała z tego świata. Chrześcijański darwinista Aubrey Moore (1848–1890) pisał w 1889 roku:

> W obecnych czasach całkowicie nie do przyjęcia jest koncepcja Boga, która przedstawia go jako sporadycznego gościa. Nauka odsuwała deistycznego Boga na coraz dalszy plan, a gdy wydawało się już, że zniknie on zupełnie, pojawił się darwinizm i w przebraniu wroga wyciągnął pomocną, przyjacielską dłoń[85].

Dla wielu zwolenników i oponentów darwinizmu twierdzenie, że opatrzność i przypadek dadzą się ze sobą pogodzić, szło już nieco za daleko. Jeśli Bóg rzeczywiście zaprojektował świat, który od dnia stworzenia ewoluuje na zasadzie przypadku, źle to świadczy o jego dobroci, skoro proces ten jest tak bezlitosny i marnotrawny. Sam Darwin rozumiał, że cierpienia i ból, obecne w świecie przyrody, łatwiej wytłumaczyć walką o byt niż ujemnymi skutkami opatrznościowego planu dobrotliwego bóstwa.

Chrześcijańscy zwolennicy Darwina gorliwie zacierali granicę między chrześcijaństwem a ewolucją. Jednak Wilberforce i Huxley, choć pozostający po przeciwnych stronach tej granicy, zdecydowanie zaprzeczali, aby istniał między nimi jakiś wspólny obszar. Już w 1860 roku, w swojej recenzji z *O powstawaniu gatunków* ogłoszonej w „Westminster Review", Huxley wytyczył pole bitwy:

> Wszyscy czytali książkę pana Darwina… bigoci w swojej niewiedzy obrzucają ją błotem; stare panny płci obojga uważają ją za rzecz bardzo niebezpieczną i nawet erudyci, z braku lepszej amunicji, cytują staroświeckich pisarzy,

> aby pokazać, że jej autor nie jest lepszy niż małpa. Tymczasem każdy filozof widzi w niej prawdziwy karabin Whitwortha w arsenale liberalizmu, a wszyscy znający się na rzeczy naturaliści i fizjolodzy, niezależnie od swojej opinii co do ostatecznego losu głoszonych przez autora teorii, przyznają, że dzieło, w którym zostały one przedstawione, wnosi doniosły wkład do nauki i rozpoczyna nową epokę w historii naturalnej[86].

Ze swej strony Wilberforce, w recenzji opublikowanej w tym samym roku, pisał, że spór nie toczy się tylko między teologią naturalną a naturalizowaną biologią. Chodziło o dużo więcej, nieskończenie więcej. Darwinizm był zagrożeniem dla całego chrześcijańskiego dramatu stworzenia świata, upadku i odkupienia, dla doktryn o wcieleniu i Trójcy Świętej – a nawet dla wiarygodności całego objawienia. Według Wilberforce'a ewolucja, zwłaszcza ewolucja człowieka

> jest całkowicie nie do pogodzenia nie tylko z pojedynczymi wyrażeniami w słowie Bożym na temat przyrody, której bezpośrednio ono nie dotyczy, ale, co naszym zdaniem jest o wiele ważniejsze, z całym wizerunkiem moralnej i duchowej kondycji człowieka, która jest jego właściwym przedmiotem. Władza człowieka nad ziemią, jego zdolność do artykułowanej mowy, dar myślenia, wolna wola i odpowiedzialność, upadek i odkupienie, wcielenie Syna Bożego, mieszkanie Ducha Wiecznego – wszystko to jest zupełnie niezgodne z poniżającą koncepcją zwierzęcego pochodzenia tego, który został stworzony na obraz Boga i zbawiony przez Syna Bożego, przyjmującego jego naturę[87].

Była to prawdziwa walka o byt między konkurującymi światopoglądami, walka, która trwa do dziś. Obie walczące strony traktowały ją jako kampanię w zaciętej wojnie pomiędzy nauką a chrześcijaństwem – nie tylko między ewolucją a opatrznością, ale także rozumem i objawieniem, wiarą i filozofią. Ateny i Jerozolima jeszcze raz wznowiły działania wojenne.

Przypisy

1 Cyt. za: Roy Porter, *Enlightenment*, Londyn: Penguin 2000, s. 105.

2 Cyt. za: Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion*, Chicago: University of Chicago Press 2015, s. 88. O Baconie: James A.T. Lancaster, *Francis Bacon on the moral and political character of the universe*, w: Guido Giglioni, James A.T. Lancaster i in., wyd., *Francis Bacon on Motion and Power*, Dordrecht: Springer 2016, ss. 231–248.

3 Robert Hooke, *Micrographia*, Londyn 1665, przedmowa.

4 John Passmore, *Man's responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Nowy Jork: Scribner 1974, s. 19. Zob. też Philip C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.

5 William Whiston, *A New Theory of the Earth*, Londyn 1696, s. 3.

6 Zob. Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford: Clarendon 1974.

7 Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, Londyn: Cassell & Co. 1893, 1.1.3. Dostępne pod adresem: http://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm

8 Frank E. Manuel, *Religion of Isaac Newton*, s. 33.

9 Zob. Peter Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

10 Steven Nadler, *Baruch Spinoza and the naturalization of Judaism*, w: Michael L. Morgan, Peter Eli Gordon, wyd., *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 15. Jest to wyjątkowo przydatne omówienie poglądów Spinozy i wiele z niego skorzystałem.

11 Baruch Spinoza, *Ethics* 1app, w: Baruch Spinoza, *Complete Works*, wyd. Michael L. Morgan, przeł. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett 2002, s. 239 [cyt. pol.: Benedykt Spinoza, *Etyka*, cz. I, przydatek, w: tenże, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2000, s. 493].

12 Ibid., 1.15, s. 224 [cz. I, tw. 15, s. 474].

13 Ibid., 1.app, s. 241 [cz. I, przydatek, s. 494].

14 Ibid., 5.24, s. 374 [cz. V, tw. 24, s. 651].

15 Sam Spinoza nie zgodziłby się z tym, twierdząc, że nieistnienie Boga albo natury jest logiczną niemożliwością. Zob. Ibid., 1.11, s. 222 [cz. I, tw. 11, s. 471].

16 Edward Herbert of Cherbury, *De veritate*, przeł. Meyrick H. Carré, Bristol: University of Bristol 1937, s. 150.

17 Ibid., s. 291.

18 Ibid., s. 295.

19 Zob. ibid., s. 299.

20 Ibid., s. 302.

21 John Locke, *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures* 1.3, w: John Locke, *Writings on Religion*, wyd. Victor Nuovo, Oxford: Clarendon 2002, s. 91.

22 Ibid., 11.199, s. 169.

23 Ibid., 13.252–253, s. 190.

24 Ibid., 14.265, s. 195.

25 Ibid., 14.281, s. 201.

26 Wolę nie nazywać Tindala „deistą”. Chociaż tradycyjnie jest tak nazywany, termin ten budzi dziś tyle sporów, że niewiele znaczy.

27 Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: Or the Gospel, a Republication of he Religion of Nature*, Londyn 1730, ss. 7–8.

28 Ibid., s. 18.

29 Ibid., s. 51.

30 Ibid., s. 158.

31 Ibid., s. 307.

32 Ibid., s. 310.

33 Ibid., s. 239.

34 Jeśli chodzi o ogólną kwestię cudów i ustania cudów w XVII i XVIII wieku, zob. Jane Shaw, *Miracles in Enlightenment England*, New Haven, CT, Londyn: Yale University Press 2006. Por. Diego Lucci, Jeffrey R. Wigelsworth, *'God does not act arbitrarily, or interpose unnecessarily': providential deism and the denial of miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan*, „Intellectual History Review" 25 (2015), ss. 167–189.

35 John Hooper, *A brief and clear confession of the Christian faith*, w: *Later Writings of Bishop Hooper*, wyd. Charles Nevinson, Cambridge: Cambridge University Press1852, ss. 44–45.

36 Zob. D.P. Walker, *The cessation of miracles*, w: Ingrid Merkel, Allen G. Debus, wyd., *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Waszyngton: Folger Shakespeare Library 1988, ss. 111–112.

37 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*, III, przeł. William Pringle, Grand Rapids, MI: Baker Book House 1984, s. 140.

38 Zob. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, wyd. John T. McNeill, Louisville, KT: Westminster John Knox Press 2006, pref. 3, s. 16.

39 Ibid., pref. 3, s. 17.

40 Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists*, s. 389.

41 Cyt. za: William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford: Oxford University Press 1988, s. 167.

42 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 1.16.8, s. 207.

43 Ibid., 1.16.9, s. 208.

44 Cyt. za: Bouwsma, *John Calvin*, s. 172.

45 John Pelling, *A Sermon of the Providence of God*, Londyn 1607, ss. 29–30.

46 Zob. J. Waterworth, wyd. i przeł., *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, Londyn: Burns & Oates 1838, s. 236. O ciekawej współzależności nauki i religii świadczy to, że we współczesnym katolicyzmie jednym z warunków kanonizacji kandydata do świętości jest medyczne potwierdzenie dokonania przezeń dwóch cudów.

47 William Ames, *The Marrow of Sacred Divinity Drawne out of the Holy Scriptures…*, Londyn 1642, ss. 40–41.

48 Alexandra Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press 1999, s. 230.

49 Cyt. za: Shaw, *Miracles in Enlightenment England*, s. 170.

50 Ibid., ss. 170–171.

51 Oprócz Matthew Tindala wyznawali go również William Wollaston, Thomas Chubb i Thomas Morgan, tradycyjnie zwani „deistami". Zob. Lucci, Wigelsworth, *'God does not act arbitrarily'*, s. 51.

52 Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, s. 51.

53 Ibid., s. 100.

54 Do grona myślicieli, którzy opowiadali się za niemożliwością cudów, można zaliczyć Charlesa Blounta, Johna Tolanda, Anthony'ego Collinsa i Thomasa Woolstona. Zob. Lucci, Wigelsworth, *'God does not act arbitrarily'*. Jeśli chodzi o Williama Wollastona, Thomasa Chubba i Thomasa Morgana, a także Tindala i Anneta, zob. też Wayne Hudson, *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, Londyn: Pickering & Chatto 2009.

55 [Peter Annet], *Supernaturals Examined in Four Dissertations on Three Treatises*, Londyn 1747, s. 44.

56 Ibid., s. 40.

57 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 10.1, w: *Hume on Religion*, wyd. Richard Wollheim, Londyn: Collins 1963, s. 206 [cyt. pol.: David Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozdz. X, cz. I, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 132].

58 Ibid., 10.1, ss. 210–211 [rozdz. X, cz. I, s. 138].

59 Ibid., 10.1, s. 211 [rozdz. X, cz. I, s. 138].

60 Ibid., 10.2, s. 215 [rozdz. X, cz. II, s. 143].

61 Ibid., 10.2, s. 225 [rozdz. X, cz. II, s. 159].

62 Ibid., 10.2, s. 226 [rozdz. X, cz. II, s. 160].

63 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* 1.16.1, s. 197.

64 Cyt. za: Walsham, *Providence in Early Modern England*, s. 124.

65 Znakomity opis związków między interpretacją opatrznościową a wyjaśnieniem naturalistycznym zawiera rozprawa doktorska Petera Jordana, *Providence and natural causation in early modern England*, University of Queensland 2016.

66 Thomas Sprat, *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*, Londyn 1667, s. 359.

67 Ibid., ss. 361–362.

68 Lorraine Daston, Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature*, Nowy Jork: Zone 2001, s. 337.

69 To Immanuel Kant nazwał trzy rodzaje dowodów na istnienie Boga „ontologicznym", „kosmologicznym" i „teleologicznym".

70 Cicero, *The Nature of the Gods* 2.5, w: *The Treatises of M.T. Cicero*, przeł. C.D. Yonge, Londyn: Henry G. Bohn 1853, s. 50 [cyt. pol.: Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*, ks. II, 5, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 82].

71 Został on wskrzeszony w XXI wieku wśród zwolenników „inteligentnego projektu", występujących przeciwko teorii ewolucji (chociaż nie twierdzi się w nim, że projektantem jest Bóg). Zob. rozdział 7.

72 William Paley, *Natural Theology: Or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, Oxford: Oxford University Press 1802, ss. 1–2.

73 Ibid., s. 19.

74 Ibid., s. 473.

75 Ibid., s. 490.

76 Cyt. za: J. Vernon Jensen, *Return to the Wilberforce–Huxley debate*, „British Journal for the History of Science" 21 (1988), s. 168. Szczegółowy opis debaty i jej tła w: Ian Hesketh, *Of Apes and Ancestors: Evolution, Christianity, and the Oxford Debate*, Toronto: University of Toronto Press 2009.

77 Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Londyn: John Murray 1860, s. 490 [cyt. pol.: Karol Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, przeł. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2009, s. 450].

78 Zob. Peter Harrison, *Evolution, providence, and the problem of chance*, w: Karl W. Giberson, wyd., *Abraham's Dice: Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, Oxford: Oxford University Press 2010, ss. 260–290.

79 Charles Darwin, *On the Origin of Species*, s. 490 [cyt. pol.: Darwin, *O powstawaniu gatunków*, s. 450].

80 Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin, 1809–1882*, wyd. Nora Barlow, Londyn: Collins 1958, s. 87 [cyt. pol.: Karol Darwin, *Dzieła wybrane*, t. 8: *Autobiografia i wybór listów*, przeł. A. Iwanowska i in., Warszawa 1960, ss. 43–44].

81 Charles Darwin, *On the Origin of Species*, s. 488 [Darwin, *O powstawaniu gatunków*, s. 448].

82 Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, I, Londyn: John Murray 1871, s. 205 [cyt. pol.: Karol Darwin, *Dzieła wybrane*, t. 4: *O pochodzeniu człowieka*, przeł. S. Panek, Warszawa 1959, s. 165].

83 Ibid., II, ss. 404–405.

84 Ibid.

85 Cyt. za: John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, s. 314.

86 Thomas Henry Huxley, *Darwiniana: Essays*, Nowy Jork: D. Appleton 1896, ss. 22–23.

87 Samuel Wilberforce, *On the Origin of Species* (recenzja), „Quarterly Review" 108 (1860), s. 258.

3 Przełożył Stanisław Barańczak (przyp. tłum.).

7.

Bóg znany i nieznany

> Mężowie ateńscy – przemówił Paweł, stanąwszy w środku Areopagu – widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając.
> Dz 17,22–23

Agnostycyzm

W 1889 roku Thomas Huxley wyjaśnił, co rozumie przez słowo „agnostycyzm”, którego wynalezienie od dłuższego czasu mu przypisywano. Otóż po osiągnięciu dojrzałości intelektualnej zaczął zadawać sobie pytanie, czy jest ateistą, teistą, panteistą, materialistą, idealistą, chrześcijaninem, czy też może wolnomyślicielem. Co różniło go od wszystkich wymienionych (być może z wyjątkiem ostatniego)? Byli oni „całkowicie pewni, że posiedli określoną «gnozę», to znaczy mniej lub bardziej udanie rozwiązali problem egzystencjalny. Ja tymczasem byłem zupełnie pewien, że tego nie dokonałem. Miałem też głębokie

przekonanie, że problem ten w ogóle nie da się rozwiązać”[1]. Dlatego właśnie Huxley wymyślił określenie „agnostyk”. Miało być ono „sugestywnie przeciwstawne kościelnemu «gnostykowi», głoszącemu, że tyle wie o rzeczach, o których ja nie mam pojęcia”[2].

Mówiąc ogólnie, „agnostyk” wyznaje zasadę: „W jak największej mierze opieraj się na rozumie i faktach”. Według Huxleya agnostycyzm był metodą, a nie wyznaniem wiary. Ale wbrew jego twierdzeniu chodziło o coś więcej. Najprościej rzecz ujmując, stanowisko agnostyczne oznaczało, że istnienia Boga nie można już uważać za niezbity fakt. Bóg znalazł się w obszarze tego, co niepoznawalne, przede wszystkim dlatego, że w świecie darwinowskim, w którym argument z projektu stracił moc (przynajmniej dla Huxleya), nie dało się wykazać istnienia Boga projektanta, skoro nie było żadnego kosmicznego projektu. I choć Huxley, jak przystało na agnostyka, nie mógł udowodnić, że Boga nie ma, nie widział żadnego powodu, aby wierzyć w istnienie osobowego Boga chrześcijańskiego. Trudno się więc dziwić, że został oskarżony o ateizm i brak wiary:

> Wiem, że wbrew sobie jestem dokładnie tym, kogo chrześcijanin nazwałby, i ze swego punktu widzenia słusznie, ateistą i niewierzącym. Nie dostrzegam cienia dowodu na to, że wielka niewiadoma leżąca u podłoża fenomenu wszechświata jest wobec nas niczym Ojciec, [który] nas kocha i troszczy się o nas, tak jak to utrzymuje chrześcijaństwo[3].

A zatem, mówiąc ogólniej, Huxley nie był idealistą. Nie wierzył, że prawdziwa rzeczywistość to „idea” lub „duch” i że materia to tylko jej rozrzedzona postać. Z drugiej strony nie był też materialistą. Nie uważał, że fundamentalna rzeczywistość

ma charakter materialny i że idea lub duch dają się sprowadzić do materii. Jako konsekwentny agnostyk był zdania, że prawdziwa rzeczywistość – czy to duchowa, czy materialna – jest po prostu niepoznawalna. Choć trzeba też pamiętać, że czasami bardzo zbliżał się do materializmu. Już w 1869 roku w wykładzie „O fizycznych podstawach życia" mówił, że najtęższe umysły owych czasów

> obserwują postępy materializmu z takim przestrachem i bezsilnym gniewem, jaki czuje dzikus, gdy podczas zaćmienia wielki cień zasłania powoli tarczę słońca. Nadciągająca fala materii grozi zatopieniem ich dusz[4].

Nie ma wątpliwości, że Huxley przedkładał terminologię materialistyczną nad idealistyczną. Uważał jednak, że sprowadzanie wszystkiego do materii to „poważny błąd filozoficzny", który „może sparaliżować energię i zniszczyć piękno życia"[5]. Łączył materialistyczną metodę naukową z odrzuceniem zarówno materializmu, jak spirytualizmu filozoficznego. Jego zdaniem takie fundamentalne doktryny, jak materializm i idealizm, leżą poza granicami dociekań filozoficznych[6].

Huxley uważał swój agnostycyzm za część tradycji intelektualnej wywodzącej się od Davida Hume'a i niemieckiego filozofa Immanuela Kanta. Ponad ćwierć wieku przed ukazaniem się *Natural Theology* Williama Paleya Hume poddał argument z projektu miażdżącej krytyce w swojej rozprawie *Dialogi o religii naturalnej*. Przyznawał wprawdzie, że wszechświat mógł zostać niejako zaprojektowany, ale poza tym istnieją tylko hipotezy i fantazje. Na podstawie tego, co wiemy – pisał – nasz świat

> bardzo jest niedoskonały i pełen usterek, jeżeli porównać go z wyższym jakim wzorem; to jedynie pierwsza z gruba ciosana próba, którą podjęło niedorosłe jakieś bóstwo i zarzuciło następnie, zawstydzone kalekim swym wyczynem; to jedynie dzieło zależnego jakiegoś, podrzędnego bóstwa, pośmiewisko jego zwierzchników; to wytwór zgrzybiałości i zdziecinnienia jakiegoś bóstwa w podeszłym już wieku; od czasu, gdy bóstwo to umarło, toczy się na los szczęścia dzięki pierwszemu impulsowi i czynnej sile, którą był od niego otrzymał[7].

Choć więc na podstawie obserwacji świata można dowodzić istnienia jakiegoś jego projektanta, nie da się na podobnej zasadzie udowodnić, że istnieje Bóg osobowy, wszechmocny, wszechwiedzący i dobry. Za pomocą samego rozumu nie sposób z natury świata wyciągnąć wniosku o istnieniu ortodoksyjnego Boga chrześcijaństwa.

Czy mimo to można dojść do tezy o istnieniu Boga, który jest co najmniej stworzycielem, zarządcą i strażnikiem wszechświata? Tak. Hume przyznaje, że „cel, zamiar, zamysł wszędzie rzuca się w oczy najgłupszemu obserwatorowi”[8]. W innym miejscu pisze, że „przyczyna lub przyczyny panującego w świecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji”. Dodaje jednak zaraz, że fakt ten pozostawia nas w stanie „głębokiej niewiedzy”, która „nie pozwala wywnioskować nic, co by miało znaczenie dla ludzkiego życia”[9]. Tak więc wierzący i niewierzący nie różnią się od siebie w istotny sposób. Jak zauważa Hume w ostatnim akapicie swojej rozprawy *Naturalna historia religii*: „Wszystko to jest zagadką, enigmatem, niedocieczoną tajemnicą. Wątpienie, niepewność, zawieszenie

sądu – oto co wydaje się jedynym rezultatem najskrupulatniejszych naszych dociekań w tej materii”[10].

Kant, podobnie jak Hume, poddał tradycyjne argumenty za istnieniem Boga druzgocącej krytyce. Po krytycznych uwagach Hume’a i Kanta zaczęto powątpiewać, że można dowieść istnienia Boga za pomocą samego rozumowania. Stało się ono przedmiotem dyskusji filozoficznej, a nie teologicznym założeniem. Kant jednak poszedł dalej. Twierdził nie tylko, że istnienie Boga nie zostało udowodnione, ale że z zasadniczych powodów nie da się go udowodnić.

Taki wniosek wynikał z jego ogólnej teorii wiedzy. Według Kanta ogół przedmiotów można podzielić na dwie „krainy”: tych, które jawią się naszym zmysłom (*phenomena*), i tych, które są same w sobie (*noumena*). Kraina fenomenów, czyli świat empiryczny, jest tym, co poznajemy zmysłami, a co nasz umysł ujmuje w formy czasu, przestrzeni i związków przyczynowych. Innymi słowy, nasz umysł, przynajmniej po części, konstytuuje albo konstruuje rzeczywistość. Kraina noumenów natomiast to świat taki, jaki jest w rzeczywistości poza przestrzenią, czasem i związkami przyczynowymi. Świat fenomenów poznajemy dzięki konstytutywnej naturze naszego umysłu, który ujmuje dane zmysłowe w formy przestrzenne, czasowe i przyczynowe, natomiast o świecie noumenów, czyli „rzeczy samych w sobie” (*Dinge an sich*), nie wiemy nic. Ponieważ Bóg należy do świata noumenów, a nie fenomenów, jest dla nas niepoznawalny. Oto sedno kantowskiej krytyki argumentów za istnieniem Boga z istnienia lub natury świata: ze stosunków dotyczących rzeczy tego świata nie można wnosić o rzeczach poza jego granicami. Krótko mówiąc, istnienie Boga jest jedną z rzeczy, których nie można poznać.

Pogląd taki zdaje się sugerować, że Kant należy do tradycji intelektualnej biorącej swój rodowód z negatywnej teologii

Pseudo-Dionizego, którą omawialiśmy w rozdziale 3. Tam również Bóg pozostawał poza przestrzenią i czasem. Tam także był niepoznawalny. Istniała jednak ważna różnica między Kantem a negatywną teologią, której przedstawicielem był Pseudo-Dionizy, oraz między religijnym myśleniem o Bogu przed Kantem i po nim. Różnica ta wyznacza kluczowy moment w dziejach Boga.

W przedkantowskiej myśli teologicznej istnienie Boga przyjmowano za pewnik, ale powszechnie zgadzano się, że natura czy istota Boga jest niepoznawalna. Bazyli z Cezarei zwięźle podsumował to stanowisko: „Wiem, czy On istnieje; jaka wszakże jest jego natura, to jest dla mnie niepojęte”[11]. Natomiast u Kanta i w pokantowskiej myśli teologicznej istota lub natura Boga były właśnie poznawalne. Mamy jasną i pewną ideę Boga, ukształtowaną przez nasz rozum, ale jego istnienia nie potrafimy wykazać[12].

Według Kanta zatem Bóg nie jest już przedmiotem poznania, filozof jednak zachęca swych czytelników do rozważenia idei Boga jako koniecznej dla zrozumienia moralności. Mówiąc w uproszczeniu, moralność sprowadza się u Kanta do prostej zasady: postępujmy właściwie, ponieważ tak należy postępować. Wymaga tego rozum praktyczny, czyli zajmujący się normami postępowania. Za cnotliwe zachowanie nie należy więc spodziewać się nagrody ani na tym, ani na tamtym świecie (a przynajmniej nie może być ona powodem czynienia dobra).

Centralne znaczenie w teorii Kanta miało pojęcie „najwyższego dobra” (*summum bonum*) – idealnego celu życia każdego człowieka, celu, w którym najwyższy stopień dobra łączy się w równej proporcji z najwyższym stopniem szczęścia. Kant uważał za oczywiste, że najwyższy stopień dobra jest w tym życiu nieosiągalny. Dlatego urzeczywistnić doskonałe dobro można tylko przy założeniu „nieskończenie trwającego

nadal istnienia i osobowości tej samej rozumnej istoty”[13]. Warunkiem jest więc nieśmiertelność duszy.

Jest to warunek konieczny, ale niewystarczający. Rozum praktyczny wymaga również możliwości osiągnięcia doskonałego szczęścia. Kant rozumiał, że urzeczywistnienie dobra nie gwarantuje osiągnięcia szczęścia. Dlatego należało postulować istnienie bytu, który ma dość woli i intelektu, aby zapewnić w przyszłym życiu odpowiednią kombinację moralności i szczęścia. A zatem – konkludował Kant – „przyjęcie istnienia Boga” jest „moralnie konieczne”, nawet jeśli jego istnienie nie może być teoretycznie poznane ani rozumowo dowiedzione[14]. Tak więc bez nieśmiertelności duszy i istnienia Boga człowiek nie jest w stanie urzeczywistnić najwyższego dobra.

Uznając istnienie Boga za niepoznawalne, Kant zerwał więź łączącą wiarę i rozum, tak ważną dla filozofów chrześcijańskich, muzułmańskich i żydowskich należących do tradycji neoplatońskiej. Od czasów Kanta wiara nie mogła liczyć na poparcie rozumu. Zerwanie więzi łączącej wiarę i rozum oznaczało nie tylko, że wiara nie może polegać na rozumie, ale że powstała intelektualna możliwość przeciwstawienia się rozumu wierze. Kant dostrzegał możliwy konflikt między wiarą a rozumem: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”[15]. Ale robiąc miejsce dla wiary, Kant dopuścił również niewiarę. Jak miała pokazać historia Boga w następnych dwóch stuleciach, kwestionowanie jego istnienia stało się odtąd ważnym punktem rozważań filozoficznych.

Powrót immanencji

Oświeceni sceptycy schyłku XVIII wieku uważali Boga, którego pozbył się Kant, za dalekie i mgliste transcendentne bóstwo, które pojawiało się u kresu filozoficznego rozumowania. Bóstwo, które zaprojektowawszy i stworzywszy świat, pozostawiło go właściwie samemu sobie. Ci „wykształceni ludzie gardzący religią", jak nazwał ich niemiecki filozof i teolog okresu romantyzmu Friedrich Schleiermacher (1768–1834), traktowali Boga, którego istnienie Kant postulował jako warunek życia moralnego, jedynie jako wyimaginowany ideał.

Schleiermacher zgadzał się z nimi. Religia nie była przecież tęsknotą za metafizycznymi i moralnymi resztkami. Schleiermacher szukał jej istoty poza wiedzą teoretyczną i postępowaniem moralnym. Znalazł ją nie w myśli ani woli, lecz w oglądzie i uczuciu (*Anschauung und Gefühl*). W swojej książce z 1799 roku *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* pisał:

> Jej [religii] istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie. Chce ona oglądać wszechświat, chce go pobożnie podpatrywać w jego obrazach i działaniach, z dziecięcą biernością chce dać się pochwycić i wypełnić jego bezpośrednim wpływom. Toteż przeciwstawia się metafizyce i moralności we wszystkim, co stanowi jej istotę, i we wszystkim, co charakteryzuje jej działania[16].

Bóstwo Schleiermachera było immanentnie obecne w świecie. To, co nieskończone, odczuwano i intuicyjnie odkrywano w tym, co skończone. Religia żyje, twierdził Schleiermacher, „w nieskończonej naturze całości, jednego i wszystkiego"[17]. Jest „zmysłem dla i upodobaniem do nieskończoności"[18]. Można to stanowisko nazwać mistycyzmem z otwartymi oczami – doświadczeniem

ostatecznej jedności świata poza jego wielorakością, a także ostateczną jednością między jaźnią a światem. Było to bezpośrednie poznanie („ogląd”, *Anschauung*) krainy noumenów – takiego wszechświata, jaki naprawdę istnieje, poznanie wykraczające poza granice poznania.

Według Schleiermachera religia istnieje w owym tajemniczym momencie, gdy jaźń i świat zlewają się w jedno:

> Ulotny jest on i przejrzysty jak pierwsza woń, którą rosa owiewa budzące się kwiaty, wstydliwy, delikatny jak dziewicy pocałunek, święty i płodny niby uścisk oblubienicy; ba, nie jest on jak one, lecz jest nimi samymi. Szybko i w czarodziejski sposób jakieś zjawisko czy wydarzenie staje się obrazem wszechświata. Tak jak ona kształtuje, tak ukochana i ciągle szukana postać, dusza moja wybiega ku niej, obejmuje ją nie jak cień, lecz jak samą świętą istotę. Spoczywam na łonie nieskończonego świata: jestem w tej chwili jego duszą, albowiem czuję wszystkie jego siły i jego nieskończone życie jak moje własne[19].

W tym miejscu religia serca, którą Schleiermacher przejął od gminy braci morawskich, gdzie przez pewien czas przebywał, spotykała się z religią natury. Dla ludzi obeznanych z twórczością angielskich romantyków wywody Schleiermachera brzmią znajomo. Jego „uczucie i ogląd” to niemiecka wersja (między innymi) poetyckiej wizji Williama Wordswortha (1770–1850) z jego wiersza *Opactwo Tintern*, ogłoszonego w 1798 roku, na rok przed *Mowami o religii* Schleiermachera:

…Odczułem
Obecność, która wzrusza mnie radością,
Obecność czegoś, co jakże głęboko
Przenika wszystkie tego świata rzeczy:
Łunę zachodu, przestwór tchnący życiem,
Wielki ocean i błękitne niebo,
I ludzką duszę; jakiś ruch i tchnienie,
Które do życia budzi wszystkie byty,
Z którym myśl nasza styka się i które
Przez cały wszechświat się snuje[20].

Zarówno Schleiermacher, jak Wordsworth przywodzą na myśl Spinozę – choć tym razem obdarzonego uczuciem. A Schleiermacher był przecież wyznawcą Spinozy. „Przenikał go wielki duch świata – pisał o filozofie z Hagi – nieskończoność była jego początkiem i końcem, wszechświat zaś jego jedyną i wieczną miłością, w świętej niewinności i głębokiej pokorze odbijał się on w wiecznym świecie i widział też, że i On sam jest jego lubym zwierciadłem”[21].

Czy wzorem Spinozy Schleiermacher ubóstwił naturę i naturalizował Boga? Jeśli chodzi o pierwsze wydanie *Mów* z 1799 roku, to odpowiedź brzmi prawdopodobnie twierdząco. Centralnym przedmiotem doświadczenia religijnego Schleiermachera była prawdziwa natura wszechświata i stosunek między nią a jednostką. Ale teizm i panteizm miały dla niego drugorzędne znaczenie, były wytworami wyobraźni czerpiącej z bezpośrednich danych zmysłowych. Pisze o tym Van Harvey:

> Radykalność wczesnego stanowiska Schleiermachera nie ma nic wspólnego z panteizmem, ani w ogóle z jego poglądami na stosunek Boga do wszechświata. Polega na

> przekonaniu, że cały spór między panteizmem a teizmem jest nieistotny dla religii, tak jak on ją rozumie, ponieważ religia ani nie postuluje, ani nie wymaga określonego poglądu na stosunki między Bogiem a światem[22].

Schleiermacher uważał więc, że religia potrafi się obyć bez pojęcia Boga, czy to transcendentnego, czy zarówno transcendentnego, jak immanentnego. Właściwie według niego religia bez Boga może być lepsza niż religia z Bogiem[23].

W gruncie rzeczy religia potrafi się obejść nie tylko bez Boga, ale także bez nieśmiertelności. Nieśmiertelność dotyczy nie przyszłego, lecz obecnego życia. Życie wieczne to poświęcanie życia tu i teraz z miłości do wszechświata. „Dążcie do zniszczenia swojej indywidualności i do życia w jednym i we wszystkim, dążcie do bycia czymś więcej, niż sami jesteście, abyście niewiele stracili, kiedy utracicie siebie”[24]. Jeśli chodzi o cuda, nie są to przypadkowe ingerencje w świat jakiegoś transcendentnego bóstwa, które zakłóca porządek natury. „Dla mnie wszystko jest cudem, a w waszym rozumieniu dla mnie tylko to jest cudem – mianowicie coś niewyjaśnionego i obcego – co w moim rozumieniu nie jest cudem”[25].

Podobne stanowisko zajmował Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), którego interesował przede wszystkim stosunek nieskończoności do skończoności i jedności do wielości. W przeciwieństwie do Kanta, dla którego wiedza o Bogu była z zasady nieosiągalna, Hegel uważał, że ostatecznym celem filozofii jest poznanie Boga. „Filozofia ma cel, którym jest poznanie prawdy, poznanie Boga, jest on bowiem absolutną prawdą; o tyle nic innego poza Bogiem i jego wyjaśnieniem nie jest warte trudu”[26]. Hegel jednak w przeciwieństwie do Spinozy i Schleiermachera nie był panteistą. Według niego Bóg, czyli „duch absolutny” (*absoluter*

Geist), przekracza granice świata i nie jest z nim tożsamy. Ale Hegel nie był też teistą, wierzącym, że Bóg, czyli duch absolutny, jest całkowicie odrębny od świata. Jego stanowisko nazywane jest „panenteizmem". Głosi ono, że „Bóg zawiera i przenika cały wszechświat, tak że każda jego część istnieje w Nim, ale (w odróżnieniu od panteizmu) Bóg jest czymś więcej niż wszechświat i nie wyczerpuje się w nim"[27].

Filozofia może pojąć ducha absolutnego, ponieważ Bóg jest obecny w skończonych umysłach. Duch absolutny przekracza swe granice i wnika w skończone umysły. Dlatego prawa rozumu (zgodnie z którymi działa umysł) są wiernym odbiciem prawdziwej rzeczywistości. Ale duch absolutny wnika nie tylko w skończone umysły, lecz także w świat przyrody. Jest więc immanentnie obecny zarówno w umysłach, jak w świecie. Ponieważ zarówno umysł, jak przyroda są przejawami prawdziwej rzeczywistości, rzeczywistość i rozumność pokrywają się:

> Co jest rozumne, jest rzeczywiste;
> a co jest rzeczywiste, jest rozumne.

W tym przekonaniu trwa każda nieuprzedzona świadomość, tak samo jak filozofia; jest ono punktem wyjścia filozofii w jej rozpatrywaniu zarówno duchowego, jak i naturalnego uniwersum… Jeśli zaś, przeciwnie, ideę uważa się za coś, co jest tylko ideą, tylko wyobrażeniem zawartym w jakimś mniemaniu – wtedy filozofia, przeciwnie, użycza zrozumienia tego, że nic nie jest rzeczywiste prócz idei[28].

Wyrażając tę myśl w kategoriach kantowskich, można powiedzieć, że noumeny wzajemnie jednoznacznie odpowiadają fenomenom.

Doktryna Hegla o „jedności w różnorodności” między Bogiem a światem budzi skojarzenia z myślą neoplatońską, która poprzez pisma Pseudo-Dionizego trafiła do niemieckiego mistycyzmu intelektualnego Mistrza Eckharta i jego kontynuatorów (zob. rozdz. 3). Hegel zracjonalizował Eckhartowski mistycyzm, rozciągając to, co głosił jego rodak o tożsamości, a zarazem odmienności Boga i duszy, na całą rzeczywistość.

Sam Hegel był zafrapowany zbieżnością swojej filozofii z mistyką intelektualną Mistrza Eckharta. Cytował go w *Wykładach z filozofii religii*: „Oko, którym widzi mnie Bóg, jest okiem, którym ja go widzę… jeśli mnie by nie było, to nie byłoby też Boga”[29]. Hegel stawiał zasadniczo taką samą tezę. „Skończona świadomość ma wiedzę o Bogu tylko o tyle, o ile Bóg ma w niej wiedzę o sobie”[30]. Duch absolutny, wnikając w skończone umysły, poznaje samego siebie poprzez ich aktywność. To ważny moment w dziejach Boga, który przestaje być niezmiennym bóstwem i podlega nieustannemu procesowi zmian w czasie. Trafnie pisze o tym Keith Ward:

> Duch zasadniczo urzeczywistnia lub obiektywizuje się w materialnym wszechświecie… Według Hegla duch jest niepełny i nie zna siebie, dopóki nie urzeczywistni się w obiektywnym wszechświecie. Wszechświat staje się więc koniecznym przejawem ducha, a duch zmienia się i rozwija w dziejach wszechświata i poprzez nie[31].

Zmieniając się i ewoluując, duch absolutny wraca również do siebie poprzez procesy dziejowe. W neoplatonizmie mieliśmy do czynienia z niejako „pionowym” stosunkiem między tym, co nieskończone, a tym, co skończone. Jednia emanuje „w dół”, wyłaniając z siebie świat, a droga powrotu do niej wiedzie

„w górę”, do Boga w teraźniejszości. U Hegla natomiast porządek pionowy przeobraził się w poziomy. Wyobcowanie ducha absolutnego i jego powrót do siebie zachodzi nie w „wiecznej teraźniejszości”, ale poprzez proces dziejowy. Postęp dziejów jest więc drogą, którą podąża Bóg (czyli duch absolutny), aby osiągnąć doskonałą samoświadomość. Kiedy duch absolutny powróci do siebie? Według Hegla dokonał tego poprzez jego filozofię – gdy w rozwoju dziejowym ludzkiej świadomości skończone umysły zrozumiały, że to, co prawdziwie rzeczywiste, jest rozumne, i że cała rzeczywistość ma charakter duchowy (*geistlich*).

Trzeba pamiętać, że Hegel był chrześcijaninem, wychowanym w tradycji luterańskiego protestantyzmu. Chrześcijaństwo uważał za najwyższą formę religii, najbliższą prawdzie filozoficznej. Pisał:

> [Religia absolutna] jest to religia doprowadzona [w swym rozwoju] do końca, religia, która jest bytem ducha dla samego siebie, religia, w której ona sama stała się dla siebie obiektywna, religia chrześcijańska. W niej duch ogólny i jednostkowy, nieskończony i skończony są nierozłączne[32].

Można powiedzieć, że filozofia ducha absolutnego jest w gruncie rzeczy ezoterycznym (czyli przeznaczonym dla wybranych) chrześcijaństwem, chrześcijaństwo zaś – egzoterycznym (przeznaczonym dla ogółu) heglizmem. Hegel jednak nie kopiuje ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Heglowska wykładnia tradycji chrześcijańskiej nie spodobałaby się luterańskim kolegom filozofa. Zbawienie według niego dokonuje się nie przez łaskę, lecz poprzez myśl. Hegel był zwolennikiem „Kościoła” akademickiego. Z oczywistych

powodów w protestanckich teologach nie budziłyby też entuzjazmu wnioski płynące z heglowskiej doktryny – że teologia to tak naprawdę heglizm dla maluczkich.

Według doktryny chrześcijańskiej Bóg stworzył świat. U Hegla odpowiada to „oddzieleniu się" od Boga zarówno fizycznej przyrody, jak skończonego ducha. Człowiek jako duch skończony doznał upadku i jest odseparowany od Boga. Odkupienie polega na uświadomieniu sobie przez człowieka swojej ostatecznej jedności z Bogiem. Ta ostateczna jedność została nam ukazana w osobie Jezusa Chrystusa, w konkretnym człowieku, który jest zarazem

> znany jako boska idea, nie tylko jako wyższa istota w ogóle, lecz jako najwyższa, absolutna idea, jako Syn Boga[33].

Znaczenie życia i śmierci Jezusa nie polegało jednak na ich historycznej wyjątkowości, lecz na tym, że wyrażały one uniwersalną prawdę: każdy człowiek ma (i zawsze miał) zarówno ludzką, jak i boską naturę, jest istotą zarazem skończoną i nieskończoną. Bóg wcielony symbolizuje pod względem religijnym to, co pojęciowo zostało urzeczywistnione w filozofii ducha absolutnego – że wszyscy ludzie są Bogiem wcielonym i że cała skończona natura uczestniczy w nieskończoności[34].

Odkupienie polega więc według Hegla na urzeczywistnieniu uniwersalnej prawdy filozoficznej, leżącej u podstaw konkretnej historii o tym, jak Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie:

> Chrystus został w Kościele nazwany Bogoczłowiekiem, to monstrualne zestawienie po prostu zaprzecza rozsądkowi… Założone jest przez to, że boska i ludzka

> [natura] nie są same w sobie różne: Bóg w ludzkiej postaci. Prawdą jest, że jest tylko jeden rozum, jeden duch, że duch jako skończony nie ma prawdziwej egzystencji[35].

Krótko mówiąc, Chrystus jest tylko wzniosłym symbolem intelektualnego przedsięwzięcia, które realizuje umysł każdego człowieka[36].

Bóg i odwrócenie porządku stworzenia

Hegla interesował problem stosunku między myślą a bytem albo, jak można też powiedzieć, między umysłem a materią. Rozwiązał go na korzyść tego pierwszego, głosząc, że rzeczywistość ma w ostatecznym wyniku charakter duchowy, a nie materialny. To, co rzeczywiste, jest rozumne. Według Hegla myśl i świat rozwijają się dialektycznie – teza rodzi antytezę, które ścierając się, dają syntezę, i tak dalej. Dlatego było właściwie nieuchronne, że teza: „rzeczywiste jest rozumne" (idealizm) zrodzi antytezę: „rzeczywiste jest materialne" (materializm). Jeśli u Hegla rzeczywistość materialna ma ostatecznie charakter duchowy, u jego „lewicowych" uczniów, takich jak Ludwig Feuerbach (1804–1872), jest odwrotnie: to duch ma w ostatecznym wyniku charakter materialny. Pisana w tym materialistycznym duchu książka Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa* odniosła natychmiastowy sukces czytelniczy. „Za jednym zamachem… [osadziła] znowu na tronie materializm… Czar prysł; «system» został rozsadzony i odrzucony na bok… zapał był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami" – pisał

Fryderyk Engels (1820–1895), współautor wraz z Karolem Marksem (1818–1883) *Manifestu komunistycznego*[37].

Właśnie w dziele *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbach sformułował pierwszy systematyczny argument na rzecz ateizmu w dziejach zachodniej filozofii. Można go ująć bardzo prosto. Według Hegla człowiek jest rzeczywistą projekcją Boga, natomiast u Feuerbacha Bóg jest wyimaginowaną projekcją człowieka. Bóg nie tyle stworzył człowieka na swój obraz, ile człowiek stworzył Boga na swój. Stąd pozorna wiedza o Bogu jest w rzeczywistości prawdziwą wiedzą człowieka o sobie:

> Z tego, jakim jest jego Bóg, poznajesz człowieka i, przeciwnie, z tego, jakim jest człowiek, dowiadujesz się, jaki jest jego Bóg. Obaj są jednym i tym samym. To, co jest Bogiem człowieka, jest jego duchem, jego duszą; i przeciwnie: to, co jest duchem człowieka, jego duszą, jego sercem – jest jego Bogiem. Bóg jest ujawnioną wewnętrzną istotą człowieka, wypowiedzianą jaźnią, religia – uroczystym odsłonięciem ukrytych skarbów człowieka, spowiedzią jego najtajniejszych myśli, publicznym wyznaniem tajemnic jego miłości[38].

U Feuerbacha, tak jak u Hegla, religia jest w istocie dziecięcym okresem w rozwoju ludzkości. Zastąpiona u Hegla przez filozofię ducha absolutnego, stała się u Feuerbacha kultem skończonego ducha, skoro okazało się, że „to, co oglądano i czczono jako Boga, poznano później jako ludzkie”[39]. Ateizm to w rzeczywistości tajemnica religii i istota chrześcijaństwa. Religia, a w szczególności chrześcijaństwo, jest niczym innym, jak prawdą o „boskości” natury ludzkiej. Z opowieści o tym, że Bóg stał się człowiekiem, wynika, że człowiek to istota „boska”. Miłość Boga, wyrażona

we wcieleniu, jest w istocie metaforą odkupicielskiej mocy miłości ludzkiej.

Osobiste atrybuty Boga są więc idealnymi atrybutami człowieka przypisywanymi wyimaginowanemu Bogu. Feuerbach pisze:

> Wierzysz, czytelniku, w miłość jako w przymiot Boży, gdyż sam kochasz; wierzysz, że Bóg jest istotą mądrą, dobrą, ponieważ uważasz, że dobroć i rozum są najlepszymi twoimi właściwościami… Nie znasz wyższego dobra ludzkiego ponad miłość, dobroć i mądrość[40].

Innymi słowy, nie tyle Bóg jest (dosłownie) mądry i kochający, ile mądrość i miłość mają (metaforycznie) boski charakter.

Według Feuerbacha rzutowanie wszystkiego, co najlepsze w ludziach, na wyimaginowaną, zaświatową istotę miało destrukcyjne skutki i prowadziło do wyobcowania. Ludzie bowiem zaczęli się uważać za zlepek swych najgorszych, a nie najlepszych cech, więc wobec doskonałej Istoty mogli tylko korzyć się i bić czołem jako stworzenia grzeszne i nędzne.

> Ponieważ to, co pozytywne, istotne w wyobrażeniu czy określeniu istoty ludzkiej, jest czymś wyłącznie ludzkim, [więc] wyobrażenie człowieka, to, które jest przedmiotem świadomości, może być tylko negatywne, wrogie człowiekowi. Aby wzbogacić Boga, człowiek musi stać się biedny; aby Bóg był wszystkim, człowiek musi być niczym[41].

Karol Marks był tego samego zdania, uważał jednak, że Feuerbach nie wysnuł ze swego stanowiska ostatecznych

wniosków. Feuerbachowska krytyka niebios powinna była stać się krytyką ziemskiego świata, jego materialnych praktyk i stosunków społecznych. Zdaniem Marksa religia jest opium dla mas, umacniającym społeczne i ekonomiczne status quo. Ma tylko jeden cel: sprawić, żeby klasy uciskane pogodziły się ze swym położeniem. Zgodnie ze słowami hymnu anglikańskiego *All Things Bright and Beautiful* („Wszystkie rzeczy jasne i piękne") z 1848 roku (pochodzącymi ze zwrotki, którą dziś zwykle się pomija):

Bogaty mieszka w zamku,
A biedny w prostej chacie,
To Bóg ich tam umieścił
I rzekł im: „Tak żyć macie".

Dopiero rewolucja społeczna i polityczna zmieni sytuację. Ludzie nie będą już musieli tworzyć Boga i religia obumrze. „[P]o odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce"[42].

Również u Sigmunda Freuda (1856–1939), podobnie jak u Feuerbacha i Marksa, krytyka Boga wynikała z przywiązania do filozofii materialistycznej. Freud jednak, w przeciwieństwie do nich, przeniósł krytykę religii z kwestii nierówności społecznych na zagadnienie psychologicznego niedowartościowania. Dzieje religii uważał za historię duchowego złudzenia, które miało spełnić najdawniejsze, największe i najśmielsze marzenia ludzkości. Było to spełnienie skrytych tęsknot na skalę kosmiczną. W wymiarze jednostkowym przekonania religijne oznaczały niezdrową kontynuację w wieku dojrzałym dziecięcych marzeń i pragnień. Dlatego religia, czy to w ewolucji ludzkości, czy w rozwoju

osobowym jednostki, jest nerwicą, chorobą nerwową „którą osoba kulturalna musi przebyć w drodze od dzieciństwa do wieku dojrzałego”[43].

Feuerbachowska krytyka Boga wywarła istotny wpływ na filozoficzne podstawy nauk społecznych. Ale była też ważnym elementem w rozwoju filozofii nauk przyrodniczych. Pamiętamy, że agnostycyzm Thomasa Huxleya opierał się na założeniu, że prawdziwa rzeczywistość – czy to duchowa, czy materialna – jest niepoznawalna. Brytyjscy przyrodnicy zachowywali neutralność w kwestii tego, czy prawdziwe „tworzywo” wszechświata ma charakter duchowy, czy materialny. Ale w stosowanej metodzie, jeśli nawet nie w swojej filozofii, wykluczali możliwość istnienia czegokolwiek poza „naturą” (czytaj „materią”), gdyż w wyjaśnianiu zjawisk przyrody nie brali pod uwagę czynników duchowych lub nadprzyrodzonych. W dziedzinie wiedzy naukowej nie było miejsca dla niepoznawalnego Boga Huxleya.

Natomiast nauka niemiecka, głównie pod wpływem Feuerbacha, podążyła zdecydowanie w stronę filozofii materialistycznej i ateizmu, który jej towarzyszył[44]. Nieistniejący Bóg Feuerbacha został wygnany z królestwa wiedzy. W obu wypadkach – metodologicznego naturalizmu właściwego nauce brytyjskiej i filozoficznego naturalizmu charakterystycznego dla nauki niemieckiej – konsekwencje były takie same. W „naukowym” opisie świata Bóg stracił wszelkie znaczenie – w najlepszym razie był zbędny, a w najgorszym nie istniał. Pod koniec XIX wieku, w świecie podarwniowskim, transcendentny Bóg projektant, postulowany przez teologów naturalnych, przestał być konieczny do wyjaśnienia zjawisk przyrodniczych i, można by dodać, także społecznych i psychologicznych. W świecie po Feuerbachu transcendentny i immanentny Bóg z filozofii Hegla został znaturalizowany,

toteż dawał się całkowicie wyjaśnić jako iluzoryczny produkt uboczny materialnej rzeczywistości.

Urojenia Dawkinsa

W wieku XVII i XVIII teologia i nauka współpracowały ze sobą. Ze współpracy tej zrodziła się teologia naturalna, której koronnym osiągnięciem stał się argument z projektu. Ale w XIX wieku, wraz z powstaniem filozoficznego materializmu i naturalizmu, doszło do zerwania. Pod koniec stulecia naturalizm filozoficzny, który zadomowił się w nauce, a jego słuszność potwierdzały sukcesy nauki i techniki, wykluczał teizm. Była to kwestia zasad: kto wierzył w naukę, nie mógł jednocześnie wierzyć w Boga. Historia Boga od tamtych czasów do dziś to dzieje rozważań nad stosunkiem między Bogiem a nauką albo (ogólniej) Bogiem a nowoczesnością – dzieje konfliktu, kapitulacji, separacji i dostosowania.

Zacznijmy od konfliktu między Bogiem a nowoczesnością w czasach obecnych. Jego symbolem jest Richard Dawkins (ur. 1941) i jego książka *Bóg urojony* (2006). Stanowisko Dawkinsa jest bardzo proste, w istocie upraszczające. W swojej książce zdradza on nieznajomość biografii Boga, którą systematycznie omawiamy w tej książce. Dobrze ujął to Terry Eagleton: „Wyobraźmy sobie, że ktoś wypowiada się o biologii wyłącznie po lekturze «Księgi ptaków brytyjskich», a będziemy mieli pojęcie, w jaki sposób Richard Dawkins pisze o teologii”[45]. Niemiłe to słowa, ale prawdziwe (choć być może krzywdzące dla „Księgi ptaków brytyjskich”). Czytelnik naszej książki będzie pewne lekko zdziwiony, czytając u Dawkinsa, że „teologia… od osiemnastu wieków praktycznie stoi w miejscu”[46].

Mimo to *Bóg urojony* stał się najpopularniejszym manifestem ateizmu początku XXI wieku. Po części wynika to stąd, że daje czytelnikom prosty wybór: irracjonalna religia albo racjonalna nauka. Ma też jednak ogólniejszy powab. Zawiera krytykę Boga, w tym ogólną krytykę instytucji religijnych. Częściowo jest też skutkiem fiaska współczesnej chrześcijańskiej teologii liberalnej, która w przeciwieństwie do swoich bardziej konserwatywnych odpowiedników nie ma żadnego wpływu na opinię publiczną. Poza tym *Bóg urojony* z pewnością przemawia do przekonania tym, którzy namiętnie sprzeciwiają się wszelkiej fundamentalistycznej interpretacji religii, czy to żydowskiej, chrześcijańskiej, czy muzułmańskiej. Jest kwestią sporną, czy książka Dawkinsa istotnie zwiększyła krąg osób, które oficjalnie uznają się za „ateistów". Ale na pewno znalazła oddźwięk wśród ludzi, którzy skupieni na kultywowaniu własnego „ja" i zauroczeni światem, nie potrzebują wiary w transcendentnego Boga ani przynależności do jakichkolwiek struktur religijnych.

Jakkolwiek sprawy się mają, Dawkins zaliczany jest do tak zwanych nowych ateistów[47]. W rzeczywistości jednak wszystko to już było. Autor *Boga urojonego* to na dobrą sprawę bezpośredni spadkobierca dziewiętnastowiecznego naturalizmu filozoficznego wraz z jego poglądem, że nauka i religia z samej swej natury pozostają ze sobą w konflikcie. W książce czytamy, że jako filozoficzny naturalista ateista

> to ktoś, kto wierzy, że nie ma nic ponad światem o charakterze czysto fizycznym, żadnej nadnaturalnej stwórczej inteligencji niedostępnej naszym zmysłom. Ateista jest też przekonany, że nie istnieje dusza trwająca dłużej niż ciało i nie ma żadnych cudów – są jedynie

zjawiska naturalne, których na razie nie potrafimy wyjaśnić[48].

Słowem, jedyne tworzywo we wszechświecie ma charakter fizykalny albo materialny. To oznacza wojnę między tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone, w której to pierwsze z zasady wyklucza drugie. „Celem mojego ataku nie jest żaden konkretny Bóg czy bogowie. Atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nadnaturalnego, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione" – pisze Dawkins[49].

Jego zdaniem nauka opiera się na filozoficznym naturalizmie. Uczeni nie mogą więc być ludźmi wierzącymi, a ludzie wierzący nie mogą być uczonymi. Co więcej, to nauka określa, o czym można, a o czym nie można powiedzieć, że istnieje. Jeśli o to chodzi, to agnostycyzm nie jest intelektualnym rozwiązaniem: „Istnienie (lub nieistnienie) Boga to naukowy fakt wiążący się z kształtem wszechświata, rozstrzygalnym w praktyce albo przynajmniej w kategoriach pryncypialnych"[50]. Tak więc nauka jest racjonalna, a religia irracjonalna. Rozum i wiara są nieodwołalnie przeciwstawne sobie. A Bóg, z zasadniczych powodów, nie może istnieć. Na to dictum czytelnik naszej książki odpowie krótko: „Ponieważ Bóg ze swej natury nie jest dającym się zaobserwować ciałem we wszechświecie, tak jak planeta albo układ słoneczny, jego istnienia lub nieistnienia nie można uznać za fakt naukowy". „Co dowodzi mojej tezy" – odpowiedziałby pewnie Dawkins. Pat!

Jednym z przedmiotów krytyki Dawkinsa jest starotestamentowy Bóg, „wyjątkowo antypatyczne bóstwo cierpiące na chorobliwą wręcz obsesję na tle restrykcji seksualnych. Ten otoczony smrodem palonego mięsa zwierząt

ofiarnych Bóg był przeświadczony o własnej wyższości nad rywalizującymi z nim innymi bogami, podobnie jak o wyjątkowości wybranego przez siebie plemienia pustynnych nomadów”[51]. Ale główny cel tej krytyki stanowi osiemnastowieczny Bóg projektant, a najważniejszym argumentem przeciwko niemu jest teoria Darwina. „Darwinowska teoria doboru naturalnego w znacznie mniej karkołomny sposób, a przy tym ze zniewalającą elegancją (i bardzo oszczędnymi środkami) rozprawia się z iluzją «projektu»”[52]. Dlatego argumenty Dawkinsa są powrotem do dziewiętnastowiecznych dyskusji o stworzeniu świata i ewolucji.

Jednakże autor *Boga urojonego* zwraca się też do swoich bardziej współczesnych oponentów, którzy jak amerykańscy zwolennicy „kreacjonizmu”, czy jej nowszego wcielenia pod nazwą „inteligentnego projektu”, szukają w przyrodzie argumentów przeciwko doborowi naturalnemu i faktów mających dowodzić istnienia w przyrodzie celu i zamysłu, a zatem inteligentnego projektanta. Inteligentny projekt wygląda na próbę przeniesienia konfliktu religii z nauką na inną płaszczyznę – płaszczyznę sporu wewnątrznaukowego[53]. Co prawda, zwolennicy teorii inteligentnego projektu twierdzą, że ma ona charakter „naukowy”, ale ich teologiczne pobudki są oczywiste. Starają się przeciwstawić darwinowskiemu ateizmowi Boga projektanta, którego darwinizm strącił z piedestału. Inteligentny projekt to w dużej mierze powrót do przeszłości.

Śmierć Boga

Kapitulacja to jeden ze sposobów uniknięcia konfliktu. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że spośród dwudziestowiecznych teologów wielu postanowiło dać za wygraną. Oświadczyli, że nauka zwyciężyła, i ogłosili śmierć Boga, dosłownie lub w przenośni. Inspirację czerpali z pism niemieckiego filozofa Friedricha Nietzschego (1844–1900). W książce *Wiedza radosna* (1882) Nietzsche oznajmia najpierw, że Bóg został zamordowany. Szaleniec krzyczy na placu targowym: „Gdzie się Bóg podział… Powiem wam. Zabiliśmy go – wy i ja". Dla słuchaczy opętańca, rozbawionych niewierzących, nie jest to żadna rewelacja. Szaleniec jednak uważa, że jego słuchacze nie rozumieją, jak wielkie znaczenie ma śmierć Boga. Przecież oznacza ona, że wraz z nią wszystko straciło sens:

> Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy?… Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało?… Czy nie słychać jeszcze zgiełku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć nic jeszcze boskiego gnicia? – i bogowie gniją! Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili![54].

Nietzsche ogłasza tym samym koniec platońskiego marzenia: ugruntowania bytu i dobra w sferze transcendentnej. Według niego poza cieniami na ścianach jaskini nie istnieje nic.

Śmierć Boga oznacza przede wszystkim upadek moralności. Europejska moralność, oparta na fundamencie wiary chrześcijańskiej, w obliczu nieobecności Boga nie może się ostać. Nietzsche pisze:

> Największe z nowych zdarzeń – że „Bóg umarł”, że wiara w boga chrześcijańskiego niewiarogodną się stała – poczyna już na Europę swe pierwsze rzucać cienie. Nielicznym przynajmniej, których spojrzenie, których podejrzliwe spojrzenie jest dość silne i bystre na to widowisko, zdaje się, że właśnie jakieś zaszło słońce, że jakaś stara głęboka ufność zmieniła się w wątpliwość… Nie mówiąc już, by wielu wiedziało, co się właściwie przez to wydarzyło – i ile wszystkiego, po podkopaniu tej wiary, zapaść się musi, jako na niej zbudowane, na niej oparte, w nią wrosłe: na przykład cała nasza europejska moralność[55].

Ale śmierć Boga i wartości etycznych zależnych od niego umożliwiła powstanie nowych wartości dla bezbożnego już świata, wyjście poza nihilizm, który pociągnęła za sobą śmierć Boga, przekroczenie nawet ateizmu, który zrodził się z nihilizmu. Skutki tego dla nas

> nie są, przeciwnie niżby może oczekiwać można, wcale smutnymi i zasępiającymi, [są] raczej nowym niewysłownym rodzajem światła, szczęścia, ulżenia, rozradowania, otuchy, brzasku… Rzeczywiście, my filozofowie i „duchy wolne”, czujemy się na wieść, że „Bóg umarł”, jakby opromienieni nową jutrzenką; serce nasze przelewa się wdzięcznością, zdumieniem, przeczuciem, oczekiwaniem[56].

Szaleniec przecież krzyczał na targu: „Szukam Boga”, zapowiadając poszukiwanie nowych sensów i nowych wartości.

Ale według Nietzschego te nowe sensy i wartości nie były dla wszystkich, lecz dla „nadczłowieka” (*Übermensch*), który

obdarzony wolą mocy, zaprzecza istnieniu Boga, stawia się poza dobrem i złem i dzięki temu odkrywa prawdziwą wolność. W dionizyjskim libertyńskim entuzjazmie przekroczone zostają zarówno religijne, jak moralne wartości. W tej wizji człowieczeństwa samowola dysponuje nieskrępowaną wolnością, może czynić, co jej się podoba, przeciwnie do platońskiego ideału „woli, która opiera się na czymś wyższym niż ona, woli dobra i piękna”[57]. Nietzsche stawia nas ostatecznie wobec wyboru między kosmicznym sensem i kosmicznym nihilizmem, a nie między teizmem i ateizmem.

Jak przeformułować doktrynę chrześcijańską w świetle nietzscheańskiego nihilizmu? Jeden ze sposobów to stworzenie chrześcijańskiego ateizmu, zgodnie z którym Bóg, kiedyś żywy, dosłownie umarł. Drogą tą poszedł amerykański teolog Thomas J.J. Altizer (ur. 1927) w swoim przełomowym dziele *The Gospel of Christian Atheism* („Ewangelia chrześcijańskiego ateizmu”) z roku 1966. Za myśl przewodnią posłużyła mu heglowska teoria o tym, jak duch absolutny staje się immanentnie obecny w świecie. Ale natchnienie czerpał z filozofii Nietzschego:

> Jeśli istnieją jakieś wrota do XX wieku, to wiodą one przez śmierć Boga, przez zanik wszelkiego sensu lub rzeczywistości poza nowo odkrytą radykalną immanencją człowieka współczesnego, która rozwiewa nawet cień transcendencji lub wspomnienie o niej. Razem z tym zanikiem nastał nowy chaos, nowy bezsens, spowodowany zniknięciem absolutnego lub transcendentnego oparcia, nihilizm przewidziany przez Nietzschego jako nowa faza dziejów[58].

Według Altizera śmierć Boga to wydarzenie na skalę historyczną i kosmiczną. Kiedy Bóg stał się człowiekiem

w Jezusie Chrystusie, wyzbył się swej transcendencji, napełniając sobą świat. Zostając człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa, transcendentny Bóg całkiem dosłownie umarł. Według Altizera dobra nowina chrześcijańskiej Ewangelii polegała na naszym wyzwoleniu się ze świata transcendencji, opróżnionego i pogrążonego w mroku przez wcielenie się Boga w Chrystusa. Ale dała też początek procesowi dziejowemu, w którym pierwotne samozaprzeczenie się Boga w Chrystusie stopniowo urzeczywistniało się w całości ludzkiego doświadczenia. Z biegiem dziejów sacrum w dosłowny sposób przeobrażało się w profanum. Altizer pisze:

> Śmierć Boga w Chrystusie jest nieuchronnym skutkiem wstąpienia Boga w świat, Ducha w ciało, a aktualizacja śmierci Boga w całości ludzkiego doświadczenia jest rozstrzygającą oznaką kontynuacji i postępu boskiego procesu, który wciąż zaprzecza swoim konkretnym przejawom, coraz głębiej pogrążając się w profanum[59].

Paradoksalnie więc prawdziwy ateizm może być zrozumiany jedynie na gruncie wiary chrześcijańskiej (chyba tylko ktoś zdecydowany pozostać za wszelką cenę chrześcijaninem zgodzi się z taką argumentacją). Wyłącznie chrześcijaństwo (odpowiednio przefiltrowane przez heglizm) dostarcza narzędzi intelektualnych, pozwalających naprawdę zrozumieć śmierć transcendentnego Boga. Ateizm? No cóż, tak i nie. Altizer bowiem, na podstawie opowieści o wcieleniu się Boga w człowieka, znalazł sens w bezsensowności wszechświata. Krótko mówiąc, dla Altizera wciąż zachowywała ważność wielka teoria dziejów (stworzona przez Hegla), w której było nawet miejsce na śmierć Boga.

Jeśli Altizer śmierć Boga rozumiał dosłownie, anglikański pastor i ateista Don Cupitt (ur. 1934) uważał, że ma ona tylko znaczenie metaforyczne, ponieważ Bóg w dosłownym sensie nigdy nie „żył". Uświadomiono to sobie dopiero w czasach współczesnych. Bóg, jako „realnie istniejący, niezależny byt jednostkowy należy całkowicie do kultury tradycyjnej i musi zniknąć wraz z nastaniem nowoczesnego światopoglądu"[60]. Tradycyjnemu realizmowi teologicznemu Cupitt przeciwstawia więc teologiczny „arealizm" – teologię chrześcijańską, która nie wymaga już obiektywnie istniejącego Boga i tworzy nowy model religijności. Cupitt twierdzi, że stara kultura chrześcijańska

> miała charakter wysoce realistyczny, koncentrowała się wokół obiektywnego, wiecznego, koniecznego, pojmowalnego i doskonałego Bytu... Zauważmy, jak całkowicie odwróciliśmy tradycyjne stanowisko chrześcijańskiego platonizmu. Świat ponad nami i wszystkie absoluty zniknęły. Całe nasze życie i wszystkie wzorce znajdują się dziś w języku i kulturze. Na dobre i na złe sami tworzymy swoją historię, sami kształtujemy swój świat, razem zmieniamy wszystkie normy, które regulują nasze życie. Nasza religia musi nieuchronnie bardzo różnić się od tej, jaka istniała za czasów świetności platońskiego realizmu pojęciowego. Jeśli się nie mylę, to jest wręcz oczywiste, że aby przetrwać, chrześcijaństwo musi przejść rewolucję[61].

Religia ma więc zdaniem Cupitta charakter ludzki, historyczny i kulturalny, zawsze taka była i zawsze będzie. Obejmuje tylko zestaw opowieści i symboli, wartości i obrzędów, z których każdy z nas musi zbudować sobie własne

życie religijne. Chrześcijański arealizm jest według Cupitta „na wskroś naturalistyczny, uważa cały system nadprzyrodzonej doktryny za poezję, którą się żyje – albo, jak to ujął Wittgenstein, za «reguły życia ilustrowane obrazami»”[62]. Ludzie religijni, niczym artyści, tworzą swe życie jak dzieła sztuki religijnej.

W ramach tego chrześcijańskiego arealizmu Bóg jest nie tyle istniejącym obiektywnie bytem, ile przewodnim ideałem duchowym. Cupitt pisze, że Bóg to

> idealny wzorzec doskonałości, na którego podstawie oceniam siebie i jestem oceniany. Bóg jest bóstwem miłości, która ponad wszystko inne sprawia, że nasze życie warte jest przeżycia. Przywiązanie do Boga przeistacza się w przywiązanie do życia i wiarę w życie[63].

Kosmiczny nihilizm Nietzschego zostaje u Cupitta zastąpiony radykalnym chrześcijańskim humanizmem, w którym ludzka wolność i szczęście oznaczają całkowite oddanie się światu mimo jego przypadkowości, nieokreśloności i widocznemu złu:

> Ponieważ przywiązanie do Boga to przywiązanie do sprawiedliwości i miłości, wiara w Boga może i powinna inspirować ludzi do starań o lepszy świat, ale nie zapewnia – i nigdy nie zapewniała – żadnej czarodziejskiej ochrony przed przygodnością życia[64].

Wybierając chrześcijańskie wartości: miłość i sprawiedliwość, Cupitt przezwycięża etyczny nihilizm Nietzschego. Pozostaje jednak na tyle nihilistą, aby rozumieć, że jego wyboru nie sposób niepodważalnie uzasadnić. „Doszliśmy do punktu – pisze – w którym pozostaje nam tylko czysty wybór

twórczy *ex nihilo* (tj. wyzwolenie się z nicości) i tym wyborem… jest wiara”[65]. Jeśli według Cupitta życie nie ma sensu, trzeba nadać mu sens przez zobowiązania etyczne i moralne postępowanie.

Rozdzielenie Boga i natury

Stosunki między teologią a nauką w ostatnich trzech stuleciach obracały się wokół kwestii objaśniania świata – czy należy walczyć o miejsce dla Boga w tym objaśnianiu, czy też lepiej dać za wygraną i dostosować się do naukowej interpretacji natury. Wielu dwudziestowiecznych myślicieli wybierało trzecią drogę, twierdząc, że nauka i religia dotyczą tak radykalnie odmiennych sfer, iż najlepszym rozwiązaniem dla obu jest przyjazna (albo nie całkiem przyjazna) separacja. Nauka miała zajmować się tym, co naturalne (sensem świata), a religia tym, co egzystencjalne (sensem ludzkiej egzystencji).

Kiedy więc w XX wieku przyrodnicy stracili zainteresowanie teologią naturalną, dryfując w obojętnym kosmosie między naturalizmem metodologicznym i filozoficznym, teologowie postanowili zdobyć nowe terytoria. W tym celu zamienili rozróżnienie na to, co ludzkie, i to, co naturalne, na rozróżnienie między byciem a stawaniem się. Według nich to, co naturalne, charakteryzuje się byciem, a to, co ludzkie, stawaniem się. Frederick Gregory zauważa:

> Przekonani o intelektualnej autonomii personalistycznej interpretacji świata, [niemieccy teologowie] coraz więcej uwagi poświęcali badaniom sensu, określanego

> w kategoriach wartości osobowych, a coraz mniej – poznawczemu wymiarowi ludzkiego doświadczenia[66].

Dlatego prawdy, która ma dla nas znaczenie, trzeba szukać nie w świecie obiektywnym, lecz subiektywnym, nie w dziedzinie naturalnej, ale osobowej. Jak to ujął ojciec egzystencjalizmu duński filozof Søren Kierkegaard (1813–1855): „Subiektywność jest prawdą". Krytykował on roszczenia do ostatecznej prawdy nie tylko naturalizmu filozoficznego, lecz także heglowskiego idealizmu. Według Kierkegaarda istnienie Boga jest obiektywnie niepewne. Nie ma to jednak znaczenia, bo liczy się nie prawda obiektywna, ale pasja, z jaką Bóg jest subiektywnie pojmowany: „Obiektywna niepewność utrzymana w najbardziej żarliwym przyswojeniu wewnętrzności jest prawdą, najwyższą prawdą, która dla egzystującego istnieje"[67]. Był to nawrót do Tertuliana i jego tezy o wyższości subiektywnej wiary nad obiektywnym rozumem, Jerozolimy nad Atenami. Dlatego „wiara to sprzeczność między nieskończonym pożądaniem wewnętrzności i obiektywną niepewnością"[68].

Z doktryny Kierkegaarda o wyższości subiektywizmu nad obiektywizmem wyrosły trzy najważniejsze systemy teologiczne dwudziestowiecznego protestantyzmu: teologia Paula Tillicha (1886–1965), Rudolfa Bultmanna (1884–1976) i Karla Bartha (1886–1968). Według Tillicha wiara chrześcijańska dostarcza odpowiedzi na pytania stawiane przez analizę ludzkiej egzystencji:

> Odpowiedzi te zawierają się w objawicielskich wydarzeniach, na których opiera się chrześcijaństwo… Ich treść nie może się wywodzić z pytań, tj. z analizy ludzkiej egzystencji. Są one „wypowiadane" do ludzkiej egzystencji

spoza niej. Inaczej bowiem nie byłyby odpowiedziami, gdyż pytaniem jest sama ludzka egzystencja[69].

Rudolf Bultmann również uważał, że mitologiczny światopogląd biblijny, zastąpiony przez nowoczesną naukę, musi zostać przemyślany ponownie w kategoriach istotnych dla współczesnej ludzkiej egzystencji. Według Bultmanna filozofia egzystencjalna Martina Heideggera (1889–1976) czyni zadość temu wymaganiu. Jego filozofia, tak jak Nowy Testament, próbuje odpowiedzieć na pytanie, kim jesteśmy:

> Istotami istniejącymi w historii, skazanymi na nieustanną troskę o siebie i pełnymi obaw o swój byt, zawieszonymi między przeszłością a przyszłością i zmuszonymi do ciągłego decydowania, czy nie zatracimy się w świecie tego, co dla nas dostępne… czy też zdobędziemy autentyczność, odrzucając wszystkie środki bezpieczeństwa i stając się nieskrępowanie wolnymi na przyszłość[70].

Przesłanie chrześcijaństwa głosi, że Bóg w Chrystusie uświadomił nam nasze wyobcowanie i jednocześnie dał do dyspozycji środki, dzięki którym możemy wyzwolić się ze swej nieautentycznej egzystencji.

Za dwudziestowieczny przykład uprzywilejowania wiary wobec rozumu może posłużyć myśl szwajcarskiego teologa Karla Bartha (1886–1968), choć jest to przykład do pewnego stopnia ograniczony. Według Bartha istnieje nieprzekraczalna przepaść między objawieniem a wynikami wszelkich dociekań poznawczych – czy to nauk przyrodniczych, społecznych, czy humanistycznych (w tym egzystencjalizmu). Dlatego Barth, idąc tropem Kierkegaarda, widzi nieskończoną różnicę jakościową

między Bogiem a człowiekiem; sprawia ona, że droga od człowieka do Boga jest nie do przebycia. Wzorując się na Feuerbachu, Barth głosi, że wszelka teologia, która wychodzi od świata lub człowieka, skończy dokładnie w punkcie wyjścia.

> Widzimy, że cały problem [teologii] polegał na tym, jak sprawić, aby religia, objawienie i związek z Bogiem stały się czymś, co można by uznać również za konieczną właściwość człowieka… W każdym razie zdaniem Feuerbacha pytanie brzmi, czy teolog, który w ten sposób sformułuje problem, nie afirmuje w rezultacie stanu, w którym akceptacja człowieczeństwa osiąga apogeum, a mianowicie stanu apoteozy człowieka[71].

W opinii Bartha osiemnasto- i dziewiętnastowieczna teologia stawiała niewłaściwe pytanie. Zamiast dociekać prawdziwości objawienia, zaczynała od pytania o jego możliwość. Dlatego religię zaczęto traktować jako fakt niezależny od objawienia i w rezultacie objawienie było rozumiane w świetle religii, a nie religia w świetle objawienia. Zdaniem Bartha doprowadziło to do tego, że religia stała się fenomenem ludzkim, który jako taki miał swe źródło nie w Bogu, lecz w człowieku: „W religii człowiek broni się rękami i nogami przed objawieniem, dostarczając sobie namiastki, samemu biorąc to, co powinno być dane przez Boga”[72].

Według Bartha Bóg nigdy nie może być „przedmiotem” wiedzy. Nie jest dostępny zwykłemu ludzkiemu poznaniu ani nie podlega kryteriom prawdy, które nie uwzględniają jego wyjątkowej natury, a mianowicie tego, że jest on zawsze podmiotem. Barth głosi, że jesteśmy przedmiotem boskiej łaski zbawienia w Jezusie Chrystusie, w którym Bóg podmiot obiektywizuje się dla naszego zbawienia: „To, że Bóg daje się

poznać człowiekowi, objawiając swe słowo za pośrednictwem Ducha Świętego, oznacza, że staje przed człowiekiem jako podmiot w charakterze przedmiotu”[73]. Ale nawet jeśli jednostka przeskoczy przepaść między wiarą a niewiarą, nie jest to jej zasługa. To sam Bóg, jako Duch Święty, stwarza taką sytuację, że może zostać osobiście uchwycony dzięki skokowi wiary[74]. Dlatego krąg wiary jest zamknięty przed filozofią, a obszar objawienia zabezpieczony przed ingerencją rozumu. Ocean wiary Matthew Arnolda, cofający się przed nowoczesnością jak fala odpływu, staje się wyspą wiary, do której dotrzeć mogą tylko ci, co pragną opuścić ląd rozumu[75].

Jest paradoksem, że na zwrot dwudziestowiecznej teologii protestanckiej ku temu, co osobowe, istotny wpływ wywarł żydowski filozof Martin Buber (1878–1965). A może nie jest to wcale paradoks, gdyż filozofia Bubera, a zwłaszcza jego książka *Ja i Ty*, nosi piętno nie tylko myśli Feuerbacha i Kierkegaarda, lecz także immanentnego Boga Schleiermachera oraz chrześcijańskiego i żydowskiego mistycyzmu.

Według Bubera istnieją dwa podstawowe sposoby istnienia, wyrażające się w relacjach Ja –Ty i Ja – Ono. Druga dotyczy traktowania innych rzeczy (w tym ludzi) jako przedmiotów, gromadzenia ich, analizowania, klasyfikowania i budowania teorii. Pierwsza natomiast –spotkania z innymi (w tym przedmiotami) i wchodzenia z nimi w osobisty związek oparty na miłości:

> Gdy staję naprzeciw człowieka jako mojego Ty, gdy mówię do niego podstawowe słowo Ja – Ty, nie jest on rzeczą pośród rzeczy i nie składa się z rzeczy… jestem w relacji z nim, w świętym podstawowym słowie[76].

Każde spotkanie z innym, czyli Ty, daje również pewne niejasne pojęcie o „wiecznym Ty”, obecnym u źródła wszelkich spotkań Ja – Ty:

> Wejście bowiem w czystą relację to nie rezygnacja ze wszystkiego, lecz widzenie wszystkiego w Ty. Nie wyrzekanie się świata, lecz stawianie go na jego podstawie… Ten, kto całą istotą wychodzi do swojego Ty i przynosi mu całą istotę świata, znajdzie Tego, którego nie można szukać. Na pewno Bóg jest „zupełnie inny”, ale jest też zupełnie ten sam: całkowicie obecny. Na pewno jest On *mysterium tremendum* [Rudolfa Otto], które pojawia się i rzuca na kolana, ale jest też tajemnicą oczywistego, które jest mi bliższe niż moje Ja[77].

Bóstwo, które się przystosowuje

Postulowane przez Bartha radykalne rozróżnienie między Bogiem a światem albo ogólniej między wiarą a filozofią nosi znamiona raczej rozwodu zwaśnionych stron niż przyjaznej separacji. Zaletą interpretacji Bubera było to, że dotyczyła nie tylko osób, ale również całego świata. Relacje Ja – Ty rozciągają się poza sferę osobową, obejmując świat przyrody. Buber pokazuje, że argument, zgodnie z którym religia i nauka odnoszą się do odmiennych dziedzin, nie wymaga personalizacji ani „egzystencjalizacji” religii. Jeśli historia Boga uczy nas czegoś, to z pewnością tego, że obejmuje nie tylko to, co osobowe, ale także to, co naturalne – traktuje zarówno o naszej egzystencji, jak o wszechświecie.

Mimo swojej niezmienności Bóg potrafił przystosować się do aktualnie istniejących prądów religijnych i intelektualnych. Jest paradoksem, że biografia niezmiennego Boga to historia nieograniczonej zdawałoby się zdolności do zmiany. Starotestamentowy Bóg przystosował się do Nowego Testamentu i do Koranu. Wchłonął, aczkolwiek nie bez trudu, neoplatonizm późnej starożytności i średniowieczny arystotelizm. Przetrwał rewizję geocentrycznego światopoglądu biblijnego, wymuszoną przez heliocentryczną kosmologię Mikołaja Kopernika (1473–1543). Zaadaptował się do utraty swojej immanentnej obecności w świecie, gdy w XVII wieku uduchowiony platonizm ustąpił pola „nowej nauce". Dobrze przysłużyła mu się powstała w XVIII stuleciu teologia naturalna.

Kiedy na początku XIX wieku biblijny pogląd na wiek ziemi został zweryfikowany przez geologów na podstawie skamieniałości (zamiast w przybliżeniu sześciu tysięcy – miliony lat), reputacja Boga Projektanta bynajmniej nie została zdyskredytowana, przeciwnie, jeszcze wzrosła. Nawet darwinizm mógł zostać użyty do boskich celów. Fakt, że Bóg nie tylko stworzył świat, ale brał też czynny udział w procesach ewolucyjnych, umocnił, a nie osłabił jego pozycję. Daleki, bierny Stwórca z myśli osiemnastowiecznej stał się czynnym, opatrznościowym bóstwem XIX wieku, „rok w rok dążącym do swego celu"[78]. Nawet w XX wieku teoria Wielkiego Wybuchu bardziej uspokoiła ludzi wierzących, niż ich zaniepokoiła, bo pozwalała im żywić przekonanie, że Bóg poprzedza wszechświat. A fizyka kwantowa kazała powątpiewać w to, że ostatecznym tworzywem świata jest materia, dodała otuchy idealistom i dała nadzieję ludziom szukającym pewności w Bogu jako duchowej podstawie wszystkiego, co istnieje[79].

Przypisy

1 Thomas Henry Huxley, *Agnosticism*, w: Henry Wace, Thomas Henry Huxley et al., *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, Nowy Jork: D. Appleton 1889, s. 37.

2 Ibid., s. 38.

3 Thomas Henry Huxley, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, I, wyd., Leonard Huxley, Londyn: Macmillan 1908, s. 347.

4 Thomas Henry Huxley, *On the Physical Basis of Life*, New Haven, CT: College Courant 1869, s. 21.

5 Ibid., ss. 18, 24.

6 Zob. ibid., s. 22.

7 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* 5, w: *Hume on Religion*, wyd. Richard Wollheim, Londyn: Collins 1963, s. 142 [cyt. pol.: David Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej; Naturalna historia religii: wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, cz. 5, s. 57].

8 Ibid., 12, s. 189 [cz. 12, s. 117].

9 Ibid., 12, ss. 203–20) [cz. 12, s. 135].

10 David Hume, *Natural History of Religion* 15, w: *Hume on Religion*, wyd. Wollheim, s. 98 [cyt. pol.: David Hume, *Naturalna historia religii*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej; Naturalna historia religii: wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 217].

11 Basil of Caesarea, *Letter 134*, przeł. Blomfield Jackson, w: *NPNFII*, VIII, s. 274.

12 Zob. Don Cupitt, *Kant and the negative theology*, w: Stewart Sutherland, Brian Hebblethwaite, wyd., *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, ss. 55–67.

13 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, przeł. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1956, s. 127 [cyt. pol.: Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1984, s. 198].

14 Ibid., s. 130 [s. 202].

15 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, przeł. Norman Kemp Smith, Londyn: Macmillan 1933, s. 29. Dostępne pod adresem: https://web.archive.org/web/20090505020636/http://hermes.arts.cuhk.edu.hk.cgi-bin/cprframe.pl?query=02pref-b.htm,017 [cyt. pol.: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. 1, s. 43].

16 Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*, wyd. i przeł. Richard Crouter, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 102 [cyt. pol.: Friedrich D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2005, ss. 73–74].

17 Ibid. [s. 74].

18 Ibid., s. 103 [s. 75].

19 Ibid., ss. 112–113 [s. 86].

20 William Wordsworth, *Line composed a few miles above Tintern Abbey, on revisiting the banks of the Wye during a tour. July 13, 1798*. Dostępne pod adresem: http://www.poetryfoundation.org/poems-and-poets/poems/detail/45527 [cyt. pol.: William Wordsworth, *Poezje wybrane*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 27].

21 Schleiermacher, *On Religion*, wyd. i przeł. Crouter, s. 104 [cyt. pol.: Schleiermacher, *Mowy o religii*, s. 76].

22 Van A. Harvey, *On the new edition of Schleiermacher's Addresses on Religion*, „Journal of American Academy of Religion" 39 (1971), s. 504.

23 Wśród badaczy twórczości Schleiermachera toczy się dyskusja nad tym, do jakiego stopnia w późniejszych wydaniach swego dzieła, z lat 1806 i 1821, niemiecki teolog ponownie włączył pojęcie Boga do swojego systemu. Zob. Schleiermacher, *On Religion*, wyd. i przeł. Crouter, ss. 53–73, i Harvey, *On the new edition*. Angielskie tłumaczenie autorstwa Johna Omana, które wielu angielskojęzycznych czytelników Schleiermachera zna najlepiej, jest przekładem z drugiego wydania niemieckiego z 1806 roku. W wydaniu tym autor zajmuje bardziej życzliwe stanowisko wobec pojęcia Boga niż w pierwszym. Zob. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*, przeł. John Oman, Nowy Jork: Harper & Row 1958.

24 Schleiermacher, *On Religion*, wyd. i przeł. Crouter, s. 139 [cyt. pol.: Schleiermacher, *Mowy o religii*, s. 116].

25 Ibid., s. 133 [s. 109].

26 Cyt. za: Robert C. Whittemore, *Hegel as panentheist*, „Tulane Studies in Philosophy" 9 (1960), s. 135 [cyt. pol.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 1–2, Warszawa 2006–2007, t. 2, s. 361].

27 *Panentheism*, w: F.L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londyn: Oxford University Press 1966, s. 1010.

28 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, przeł. S.W. Dyde, Londyn: George Bell & Sons 1896, s. XXVII [cyt. pol: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17].

29 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, I, przeł. E.B. Speirs, J. Burdon Sanderson, Londyn: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co 1895, s. 218 [cyt. pol.: Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, s. 216].

30 Cyt. za: Frederick C. Copleston, *Hegel and the rationalization of mysticism*, w: N.H. Robinson et al., wyd., *Talk of God*, Londyn: Macmillan 1969, s. 126 [cyt. pol.: Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 195].

31 Keith Ward, *God and the Philosophers*, Minneapolis, MN: Fortress 2009, s. 94.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, II, s. 330 [cyt. pol.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, s. 198].

33 Ibid., III, s. 73 [t. 2, s. 291].

34 W dwudziestowiecznej „teologii procesu" Hegel został „steologizowany". Zob. Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, IL: Open Court 1967.

35 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, III, s. 77 [cyt. pol.: Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, ss. 294–295].

36 Wyrażam niniejszym wdzięczność swojemu koledze po fachu, profesorowi Ianowi Hunterowi, który był łaskaw podzielić się ze mną uwagami na temat tego podrozdziału.

37 Frederick Engels, *Hegel*, w: Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1886) [cyt. pol.: Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1950, s. 16]. Dostępne pod adresem: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/ch01.htm Tak właśnie postąpił autor niniejszej książki, który czytał Feuerbacha w wieku lat dwudziestu. Wybryk młodości? Być może. Jeśli chodzi o rozważania na temat ateizmu zamieszczone w tym rozdziale, szczególnie dużo skorzystałem z książki: Gavin Hyman, *A Short History of Atheism*, Londyn: I.B. Tauris 2010.

38 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, przeł. George Eliot [Mary Ann Evans], Londyn: John Chapman 1854, s. 12 [cyt. pol.: Ludwik Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 56].

39 Ibid. [s. 57].

40 Ibid., s. 18 [s. 64].

41 Ibid., s. 25 [s. 76].

42 Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, w: Karl Marx, Friedrich Engels, *The Marx–Engels Reader*, wyd. Robert C. Tucker, Nowy Jork: Norton 1978, s. 144 [cyt. pol.: Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975, s. 6].

43 Sigmund Freud, *Lecture XXXV: a philosophy of life*, w: Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, Londyn: Hogarth Press 1933, s. 206.

44 Zob. zwłaszcza Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht: D. Reidel 1977.

45 Terry Eagleton, *Lunging, flailing, mispunching* [recenzja z *The God Delusion* Richarda Dawkinsa], „London Review of Books" 28/30 października 2006, ss. 32–34.

46 Richard Dawkins, *The God Delusion*, Londyn: Bantam Press 2006, s. 34.

47 Wraz z Christopherem Hitchensem, Samem Harrisem i Danielem Dennettem.

48 Dawkins, *God Delusion*, s. 14 [cyt. pol.: Richard Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 38].

49 Ibid., s. 4 [s. 65].

50 Ibid., s. 50 [s. 83].

51 Ibid., s. 37 [s. 66].

52 Ibid., s. 2 [s. 11].

53 Dobre podsumowanie teorii inteligentnego projektu i argumentów przeciwko niej: H. Allen Orr, *Devolution: why intelligent design isn't*, „New Yorker", 30 maja 2005. Dostępne pod adresem: http://newyorker.com/magazine/2005/05/30/devolution-2

54 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, wyd. Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press 2017, 125, ss. 119–120 [cyt. pol.: Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, 125, s. 168].

55 Ibid., 343, s. 199 [343, s. 287].

56 Ibid. [s. 288].

57 Ward, *God and the Philosophers*, s. 129.

58 Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia: Westminster Press 1966, s. 22.

59 Ibid., s. 100.

60 Cyt. za: Hyman, *Short History of Atheism*, s. 163.

61 Don Cupitt, *Is Nothing Sacred?: The Non-Realist Philosophy of Religion: Selected Essays*, Ashland, OH: Fordham University Press 2002, ss. 37–38.

62 Ibid., s. 48.

63 Ibid., s. 101.

64 Ibid., s. 107.

65 Ibid., s. 147

66 Frederick Gregory, *Nature Lost? Natural Science and German Theological Traditions of the Nineteenth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992, s. 261.

67 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, przeł. David F. Swenson, Pricenton: Princeton University Press 1941, s. 182 [cyt. pol.:

Søren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 213].

68 Ibid. [s. 214].

69 Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, Chicago: University of Chicago Press 1951, s. 64 [cyt. pol.: Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 65].

70 Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Filadelfia: Fortress Press 1984, s. 23.

71 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, Londyn: Hodder & Stoughton 1928, s. 24.

72 Karl Barth, *Church Dogmatics: Selections by H. Gollwitzer*, Edynburg: T & T Clark 1961, s. 54.

73 Cyt. za: James Brown, *Subject and Object in Modern Theology*, Londyn: SCM Press 1955, s. 150.

74 Zob. Philip C. Almond, *Karl Barth and anthropocentric theology*, „Scottish Journal of Theology" 31 (1978), ss. 435–447.

75 Oryginalną i bardzo wyrafinowaną teorię autorstwa historyka myśli, a nie konserwatywnego teologa protestanckiego można znaleźć w książce Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion*, Chicago: University of Chicago Press 2015.

76 Martin Buber, *I and Thou*, przeł. Walter Kaufmann, Edynburg: T & T Clark 1970, ss. 59–60 [cyt. pol.: Martin Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 43].

77 Ibid., s. 127 [ss. 87–88].

78 A.C. Aigner, *God is working his purpose out*, w: *The New English Hymnal*, Norwich: Canterbury Press 1986, ss. 495–496 [hymn 495].

79 Zob. John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2014 i Keith Ward, *The Big Questions in Science and Religion*, West Conshohocken, PA: Templeton 2008.

Epilog

Duchowość agnostyczna

> W tym momencie zapytasz mnie: jakże mogę myśleć o Bogu i o tym, czym On jest? Na to pytanie mogę odpowiedzieć tylko jedno: „Nic o tym nie wiem”. Twoje pytanie wprowadziło mnie właśnie w tę ciemność i w tę chmurę niewiedzy, w którą chciałbym, żebyś wszedł.
> *Chmura niewiedzy*[1]

Cechująca Boga umiejętność przetrwania dzięki adaptacji to jego największy atut. W czasach nowożytnych jest to również jego największa słabość. Ponieważ nieustannie oddaje teren nauce, jego sfera wpływów i znaczenia coraz bardziej się kurczy. Jest nadal boskim Cesarzem, ale odartym z szat, Władcą, który w praktyce złożył swą godność, lecz zachowuje rzeczywistą, choć duchową i nieokreśloną obecność w świecie, nabierającym znów zaczarowanego charakteru i nimbu świętości.

Istnieje wszakże jeszcze jedna możliwość: choć Bóg i nauka zajmują to samo terytorium, czynią to w obrębie odmiennych, lecz pokrywających się ze sobą dziedzin. Można powiedzieć, że jeśli nauka stara się odpowiedzieć na pytanie „jak”, religia próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie „dlaczego”. Jak to dość

poetycznie wyraził Ludwig Wittgenstein (1889–1951) w swojej rozprawie *Tractatus logico-philosophicus*: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”[2]. Pamiętamy, że to właśnie było zaletą argumentów za istnieniem Boga. Wymagały one, abyśmy zmierzyli się z tajemnicą, dlaczego istnieje raczej coś niż nic i dlaczego to, co istnieje, jest takie, jakie jest.

W tajemnicy tej kryje się pytanie nie tylko o życie w ogóle, ale także o wszystkie poszczególne egzystencje. Ostateczny sens ma egzystencjalny wymiar, zarówno ogólny, jak jednostkowy. Dobitnie ujął to Pascal:

> Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy… Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas?… Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie[3].

Mamy tu do czynienia z agnostycyzmem bardziej charakterystycznym dla współczesności niż dla czasów Pascala. Jak wiadomo, Pascal rozstrzygnął kwestię istnienia Boga w sposób praktyczny, za pomocą swego słynnego zakładu. Jednakże od czasów Hume’a i Kanta wierzący i niewierzący zgadzają się, że nie potrafimy w drodze rozumowej rozsądzić, czy Bóg istnieje, czy nie, czy jest transcendentny, czy immanentny, tożsamy ze światem, a mimo to pozostaje poza nim, czy jest osobowy, czy bezosobowy, czy jest źródłem bytu

i wartości. Wiara istnieje, ponieważ nie ma wiedzy. Jerozolima i Ateny podążają różnymi drogami.

Rozpatrując sprawę na jeszcze głębszej płaszczyźnie, poza teizmem i ateizmem, nie potrafimy powiedzieć, czy świat ma jakiś głębszy sens, który zawiera lub nie zawiera Boga – „Boga" mistyków, który jest poza Bogiem, nieznanego Boga tego, co niepoznawalne, istniejącego zarówno poza bytem, jak niebytem, owego niepojętego „o czym nie można mówić", jak to ujął Wittgenstein[4]. Świat nie ujawnia swego ostatecznego sensu i celu ani w sobie, ani poza sobą, nie oznajmia też głośno ich braku.

We współczesnej epoce istnieje więc poznawczy dystans między światem a jego sensem. Dlatego Huxley miał rację: wszyscy – wierzący i niewierzący – jesteśmy agnostykami, ponieważ nikt z nas nie rozwiązał problemu istnienia. Ale ta poznawcza niemoc pozwala odczuwać świat w sposób religijny i niereligijny – jako ogród lub jako pustkowie, jako celowy albo bezcelowy, życzliwy i nieżyczliwy, jako ducha lub materię, jako teatr miłości Bożej albo kosmicznej obojętności, jako najlepszy lub najgorszy z możliwych światów. Ta poznawcza niepewność umożliwia wiarę i niewiarę, nadzieję i rozpacz. Jedna i druga jest postawą tak samo racjonalną i dającą się obronić albo – wtedy gdy rezygnujemy z rozumu – tak samo nieracjonalną i niemożliwą do obrony.

To, że możemy zadawać pytanie o ostateczny sens, jest naszym wielkim zwycięstwem. Tym właśnie różnimy się od innych gatunków żyjących na ziemi. Czy fakt, że umiemy stawiać takie pytanie, sam przez się dowodzi istnienia jakiegoś głębszego sensu – „obrazu Boga" – czy też jest tylko skutkiem ewolucji? Na to pytanie, tak jak na pytanie o ostateczny sens, nie sposób odpowiedzieć. Jesteśmy na zawsze zawieszeni między swoją zdolnością do dziwienia się tajemnicy bytu

i poszukiwania jego sensu a niezdolnością do odkrycia tego sensu. Na tym polega nasza największa tragedia.

Historia Boga to dzieje poszukiwań ostatecznego sensu. Cokolwiek to znaczy, znaczy przynajmniej tyle: ostatecznego sensu nie da się wyczytać z powierzchni rzeczy. Jego poszukiwanie wiąże się nieodłącznie z niepewnością i niewiedzą. Czy głębia naszego „ja" i prawda rzeczy stają się pewniejsze i lepiej znane, im bardziej ich poszukujemy? Zapewne nie. W gruncie rzeczy może być odwrotnie. Im dłużej szukamy, tym mniej jesteśmy pewni, że dotrzemy do kresu poszukiwań.

Jestem dziś znacznie mniej pewien ostatecznego sensu niż pół wieku temu, gdy jako siedemnastoletni student teologii, młody idealista wyruszałem na jego poszukiwania. Wówczas miałem tę pewność, bo moim poszukiwaniom towarzyszyła niezachwiana wiara w Boga. Podczas studiów teologicznych zachęcano nas do krytycznych rozważań o naszej wierze. Zaangażowałem się w te rozważania tak bardzo, że straciłem wiarę. Poszukiwaniom sensu zaczął towarzyszyć brak wiary i nieobecność Boga. W końcu ta pewność również zniknęła. Od tej pory moje życie toczyło się wśród niepewności, poza pewnością, jaką daje wiara lub niewiara, poza teizmem i ateizmem.

Historia Boga to dzieje poszukiwań ostatecznego sensu, który zawsze pozostaje nieuchwytny. Ale wynikiem tych poszukiwań jest wiedza, choć tylko w pewnym znaczeniu tego słowa. Niepewność została zakotwiczona w poczuciu zdumienia, że istnieje raczej coś niż nic. Niewiedza znalazła oparcie w uczuciu podziwu i czci wobec świata. Mamy świadomość tajemnicy wszystkiego, co jest, a zwłaszcza nas samych, którzy o tym wszystkim myślimy. Często towarzyszy temu intuicyjne przekonanie, że przypadkowość zdarzeń ma w sobie coś

nieuchronnego – jest to rodzaj prowidencjalizmu lub przypadkowego fatalizmu. W jednym i drugim wypadku wierzący mają poczucie, że wszystko, co się dzieje, jest zgodne z wolą Boga, a niewierzący ze stoickim spokojem akceptują to, jaki jest i był świat.

Być może mimo wszystko Rudolf Otto miał rację. Nasze doświadczenie życia i świata to *mysterium tremendum et fascinans*, tajemnica, która budzi grozę, a zarazem fascynuje. Jest to duchowość oparta na agnostycyzmie i możliwa jedynie na jego podstawie. Duchowość ta karmi się przeświadczeniem, że wiedza pewna jest nieosiągalna. Dlatego znajduje sens w eksploracji głębokich warstw jaźni i w poszukiwaniu prawdy rzeczy, nawet jeśli czyni to bez nadziei na sukces. Mimo to żywi się nadzieją na istnienie ostatecznego źródła bytu i dobra, źródła, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). I stara się pozostać wierna tej nadziei.

Przypisy

1 *The Cloud of Unknowing*, przeł. Clifton Wolters, Hammondsworth: Penguin 1961, § 6, s. 59 [cyt. pol.: *Chmura niewiedzy*, rozdz. 6, s. 33].

2 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Londyn: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1922, 6.44 [cyt. pol.: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, 6.44].

3 Blaise Pascal, *Pensées*, przeł. Martin Turnell, Londyn: Harvill 1962, ss. 142, 221 [cyt. pol.: Blaise Pascal, *Myśli*, 88, 90, ss. 72–73].

4 Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 7 [cyt. pol.: Wittgenstein, *op. cit.*, 7].

Skróty

ANF → Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe, wyd., *Ante-Nicene Fathers*, t. 1–10, Buffalo, NY: Christian Literature, 1885–1897.

FC → Hermigild Dressler et al., wyd., *The Fathers of the Church: A New Translation*, t. 1–127, Waszyngton, DC: Catholic University Press of America, 1947–2013.

NPNFI → Philip Schaff, wyd., *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series*, t. 1–14, Buffalo, NY: Christian Litera ture, 1886–1890.

NPNFII → Philip Schaff, wyd., *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*, t. 1–14, Buffalo, NY: Christian Litera ture,1890–1900.

PG → J.-P. Migne, wyd., *Patrologia Graeca*, t. 1–161, Paryż: Imprimerie Catholique, 1857–1866. Dostępne pod adresem: http://patristica.net/graeca/

Bibliografia

Wykorzystana literatura

Ahmed Shahab, *Satanic verses*, w: Jane Dammen McAuliffe, wyd., *Encyclopedia of the the Qur'ān*, Lejda: Brill 2015. Dostępne pod adresem: http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00372

Akkadian myths and epics, przeł. E.A. Speiser, w: James B. Pritchard, wyd., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950), Princeton: Princeton University Press, 1969.

Al-Ghāzali, *The Niche of Lights*, przeł. David Buchman, Provo, UT: Brigham Young University Press 1998 [wyd. pol.: Abū Hāmid al-Ġazālī, *Nisza świateł*, przeł. J. Wronecka, Warszawa 1990].

Albert the Great, Thomas Aquinas, *Albert and Thomas: Selected Writings*, wyd. Simon Tugwell, Mahwah, NJ: Paulist Press 1988.

Alger William R., *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, Nowy Jork: W.J. Widdleton 1878.

Almond Philip C., *Karl Barth and anthropocentric theology*, „Scottish Journal of Theology" 31 (1978), ss. 435–447.

Almond Philip C., *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill, NC, Londyn: University of North Carolina Press, 1984.

Almond Philip C., *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
Almond Philip C., *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
Almond Philip C., *The Devil: A New Biography*, Londyn, Ithaca, NY: I.B. Tauris and Cornell University Press 2014 [wyd. pol.: Philip C. Almond, *Diabeł: nowa biografia*, Warszawa 2018].
Almond Philip C., *Afterlife: A History of Life after Death*, Londyn, Ithaca, NY: I.B. Tauris and Cornell University Press 2016 [wyd. pol.: Philip C. Almond, *Za grobem: historia życia po śmierci*, Warszawa 2017].
Altizer Thomas J.J., *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia: Westminster Press 1966.
Ames William, *The Marrow of Sacred Divinity Drawne out of the Holy Scriptures…*, Londyn 1642.
[Annet Peter], *Supernaturals Examined in Four Dissertations on Three Treatises*, Londyn 1747.
Anselm, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, przeł. Jasper Hopkins, Herbert Richardson, Minneapolis, MN: Arthur J. Banning Press 2000.
Aquinas Thomas, *Compendium of Theology*, przeł. Cyril Vollert, St Louis, MO, Londyn: Herder 1947 [wyd. pol.: Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij, Poznań 1984].
Aquinas Thomas, *Summa contra Gentiles*, II: *Creation*, przeł. James F. Anderson, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press 1975 [wyd. pol.: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. 2, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007].
Aquinas Thomas, *Summa theologiae, prima pars, 1–49*, przeł. Laurence Shapcote, Lander, WY: Aquinas Institute for the

Study of Sacred Doctrine 2012.
Aquinas Thomas, *Summa theologiae, prima secundae, 71–114*, przeł. Laurence Shapcote, Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine 2012.
Arberry A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londyn: George Allen & Unwin 1950.
Aristotle, *The Philosophy of Aristotle*, przeł. A.E. Wardman, J.L. Creed, Nowy Jork: Mentor 1963.
Armstrong Karen, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, Nowy Jork: Knopf 2014 [wyd. pol.: Karen Armstrong, *Pola krwi: religia i przemoc*, Warszawa 2017].
Assmann Jan, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, WI: University of Wisconsin Press 2008.
Augustine, *Answer to Maximinus the Arian*, przeł. Roland Teske, w: Augustine, *Arianism and Other Heresies*, wyd. Boniface Ramsey, Hyde Park, NY: New City Press 1995.
Averroes (Ibn Rushd), *The Philosophy and Theology of Averroes: Tractata*, przeł. Mohammad Jamil-Ub-Behman Barod (1160), Baroda: Manibhai Mathurbhal Gupta 1921. Dostępne pod adresem: http://oll.liberytfund/org/titles/rushd-the-philosophy-and-theology-of-averroes
Averroes (Ibn Rushd), *The Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy*. Dostępne pod adresem: http://people.uvawise.edu/philosophy/phil205/Averroes.html
Bacon Francis, *The Advancement of Learning*, Londyn: Cassell & Co. 1893. Dostępne pod adresem: http://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm
Barth Karl, *The Word of God and the Word of Man*, Londyn: Hodder & Stoughton 1928.

Barth Kar, *Church Dogmatics: Selections by H. Gollwitzer*, Edynburg: T & T Clark 1961.
Barton John, *Theology of the Book of Amos*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
Barton John, *Ethics in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press 2014.
Bauckham Richard, *Universalism: a historical survey*, „Themelios" 4 (1978), ss. 47–54.
The Bhagavad-Gītā: With a Commentary Based on the Original Sources, przeł. R.C. Zaehner, Oxford: Oxford University Press 1969.
Blenkinsopp Joseph, *Abraham: The Story of a Life*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2015.
Blyth Francis, *Eternal Misery the Necessary Consequence of Infinite Mercy Abused: A Sermon…*, Londyn 1740.
Boethius, *The Consolation of Philosophy*, przeł. H.R. James, Londyn: Elliot Stock 1897. Dostępne pod adresem: https://www.gutenberg.org/files/14328/14328-h/14328-h.htm#Page_233 [wyd. pol.: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa 1962].
Bouwsma William J., *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford: Oxford University Press 1988.
Brooke John Hedley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
Brown James, *Subject and Object in Modern Theology*, Londyn: SCM Press 1955.
Buber Martin, *I and Thou*, przeł. Walter Kaufmann, Edynburg: T & T Clark 1970 [wyd. pol.: Martin Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1992].
Buijs Joseph A., *Religion and philosophy in Maimonides, Averroes and Aquinas*, „Medieval Encounters" 8 (2002), ss. 160–183.

Bultmann Rudolf, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Filadelfia: Fortress Press 1984.
Burnet Thomas, *A Treatise Concerning the State of Departed Souls before, and at, and after the Resurection* [sic], Londyn 1733.
Burton Robert, *The Anatomy of Melancholy*, I, wyd. Thomas C. Faulkner i in., Oxford: Clarendon 1989.
Calvin John, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, przeł. John King, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, b.d. Dostępne pod adresem: http://www.ccel.org/cce/calvin/calcom01.html
Calvin John, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*, III, przeł. William Pringle, Grand Rapids, MI: Baker Book Kouse 1984.
Calvin John, *Institutes of the Christian Religion*, I, wyd. John T. McNeill, Louisville, KT: Westminster John Knox Press 2006.
Camus Albert, *The Plague* (1947), Londyn: Penguin, 2002 [wyd. pol.: Albert Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, w: tenże, *Obcy; Dżuma; Upadek*, Kraków 1972].
Chittick William C., *The Sufi Path of Love: The Spirituals Teachings of Rumi*, Albany, NY: State University of New York 1983.
Cicero, *The Treatises of M.T. Cicero*, przeł. C.D. Yonge, Londyn: Henry G. Bohn 1853.
The Cloud of Unknowing, przeł. James A. Walsh, Mahwah, NJ: Paulist Press 1988 [wyd. pol.: *Chmura niewiedzy*, przeł. przeł. P. Rostworowski, Kraków, Tyniec 2003].
Coleridge Samuel Taylor, *Aids to Reflection and the Confessions of an Inquiring Spirit*, Londyn: George Bell 1844.
Collins Paul, *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*, Londyn: Bloomsbury 2012.

Constable Henry, *The Duration and Nature of Future Punishement*, Londyn: Kellaway 1876
Copleston Frederick C., *Hegel and the rationalization of mysticism*, w: N.H. Robinson et al., wyd., *Talk of God*, Londyn: Macmillan 1969, ss. 118–132.
Costa José, *Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien: problèmes d'interprétation*, „Revue de l'historie des religions" 227 (2010), ss. 283–316.
Craig William Lane, *The Kalām Cosmological Argument*, Londyn: Macmillan 1979.
Cross F.L., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londyn: Oxford University Press 1966.
Cullmann Oscar, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, Londyn: SCM Press 1951.
Cupitt Don, *Kant and the negative theology*, w: Stewart Sutherland, Brian Hebblethwaite, wyd., *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, ss. 55–67.
Cupitt Don, *Crisis of Moral Authority*, Londyn: SCM Press 1985.
Cupitt Don, *Is Nothing Sacred?: The Non-Realist Philosophy of Religion: Selected Essays*, Ashland, OH: Fordham University Press 2002.
Darwin Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Londyn: John Murray 1860 [wyd. pol.: Karol Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, przeł. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2009].
Darwin Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, I, Londyn: John Murray 1871 [wyd. pol.: Karol Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. S. Panek, Warszawa 1959].
Darwin Charles, *The Autobiography of Charles Darwin, 1809–1882*, wyd. Nora Barlow, Londyn: Collins 1958 [wyd. pol.:

Karol Darwin, *Autobiografia i wybór listów*, przeł. A. Iwanowska et al., Warszawa 1960].
Daston Lorraine, Park Katharine, *Wonders and the Order of Nature*, Nowy Jork: Zone 2001.
Davidson Herbert A., *John Philoponus as a source of medieval Islamic and Jewish proofs of creation*, „Journal of the American Oriental Society" 89 (1969), ss. 375–391.
Davies Andrew, *Double Standards in Isaiah: Re-evaluating Prophetic Ethics and Divine Justice*, Lejda: Brill 2000.
Dawkins Richard, *The God Delusion*, Londyn: Bantam Press 2006 [wyd. pol.: Richard Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007].
Denis's Hidden Theology, w: *The Pursuit of Wisdom and Other Works, by the Author of The Cloud of Unknowing*, przeł. James A. Walsh, Mahwah, NJ: Paulist Press 1988, ss. 49–98.
Denison Stephen, *A Compendious Catechisme…*, Londyn 1621.
Denison Stephen, *The Doctrine of Both the Sacraments: To Witte, Baptisme, and the Supper of the Lord…*, Londyn 1621.
Dionysius the Areopagite, *On the Divine Names and the Mystical Theology*, przeł. C.E. Rolt, Londyn: SPCK 1920 [wyd. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. 1, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005].
Dixon Leif, *Practical Predestinarians in England, c.1590–1640*, Franham: Ashgate 2014.
Dodds E.R., *The Ancient Concept of Progress*, Oxford: Clarendon 1973.
Hieremy Drexelius, *A Pleasant and Profitable Treatise of Hell*, b.m. 1668.
Eagleton Terry, *Lunging, flailing, mispunching* [recenzja z *The God Delusion* Richarda Dawkinsa], „London Review of Books" t. 28, nr 20 (październik 2006), ss. 32–34.

Eckhart Meister, *The Essentials Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, przeł. Edmund Colledge, Bernard McGinn, Nowy Jork: Paulist Press 1981.
Edwards Jonathan, *Sermon II: sinners in the hands of an angry God*, w: *The Works of Jonathan Edwards*, II, wyd. Edward Hickman, Edynburg: Banner of Truth 1974. Dostępne pod adresem: http://www.ccel.org/ccel/edwards/works2
Engels Frederick, *Hegel*, w: Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1886). Dostępne pod adresem: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/ch01.htm [wyd. pol.: Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1950].
Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III*, przeł. Frank Williams, Lejda: Brill 1994 .
Everitt Nicholas, *The divine attributes*, „Philosophy Compass" 5 (2010), ss. 78–90.
Fakhry Majid, *A History of Islamic Philosophy*, III wyd., Nowy Jork: Columbia University Press 2004.
Farrar F.W., *Eternal Hope*, Nowy Jork: E.P. Dutton 1878.
Feuerbach Ludwig, *The Essence of Christianity*, przeł. George Eliot [Marian Evans], Londyn: John Chapman 1854 [wyd. pol.: Ludwik Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959].
Fitzgerald Alan D., wyd., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999.
Flasch Kurt, *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity*, przeł. Anne Schindel, Aaron Vanides, New Haven, CT: Yale University Press 2015.
Freud Sigmund, *Lecture XXXV: a philosophy of life*, w: Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*,

Londyn: Hogarth Press 1933.
Gaon Saadia, *The Book of Beliefs and Opinions*, przeł. Samuel Rosenblatt, New Haven, CT: Yale University Press 1948.
Gavrilyuk Paul L., *The Sufferings of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford: Oxford University Press 2004.
Goodwin Thomas, *A Discourse of the Punishment of Sin in Hell; Demonstrating the Wrath of God to Be the Cause Thereof*, Londyn 1680.
Gowland Angus, *The problem of early modern melancholy*, „Past and Present" 191 (2006), ss. 77–120.
Green Arthur, *Introduction*, w: *The Zohar*, I, przeł. Daniel C. Matt, Stanford, CA: Stanford University Press 2004.
Gregory Frederick, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht: D. Reidel 1977.
Gregory Frederick, *Nature Lost? Natural Science and German Theological Traditions of the Nineteenth Century*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.
[Hallywell Henry], *A Private Letter of Satisfaction to a Friend*, b.m. 1667.
Harrison Peter, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
Harrison Peter, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
Harrison Peter, *The Territories of Science and Religion*, Chicago: University of Chicago Press 2015.
Harrison Peter, Evolution, providence, and the problem of chance, w: Karl W. Giberson, wyd., *Abraham's Dice: Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*, Oxford: Oxford University Press 2010, ss. 260–290.
Hartshorne Charles, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, IL: Open Court 1967.

Harvey Van A., *One the new edition of Schleiermacher's Addresses on Religion*, „Journal of American Academy of Religion" 39 (1971), ss. 488–512.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on the Philosophy of Religion*, t. 1–3, przeł. E.B. Speirs, J. Burdon Sanderson, Londyn: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co 1895 [wyd. pol.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1–2, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006–2007].
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel's Philosophy of Right*, przeł. S.W. Dyde, Londyn: George Bell & Sons 1896 [wyd. pol.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969].
Herbert of Cherbury Edward, *De veritate*, przeł. Mayrick H. Carré, Bristol: University of Bristol 1937.
Hesketh Ian, *Of Apes and Ancestors: Evolution, Christianity, and the Oxford Debate*, Toronto: University of Toronto Press 2009.
Hick John, *Evil and the God of Love*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2010.
Homer, *The Iliad*, przeł. A.T. Murray, Cambridge, MA, Londyn: Harvard University Press and Heinemann 1924. Dostępne pod adresem: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A199.01.0134&redirect=true [wyd. pol.: Homer, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, dostępne pod adresem: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/homer-iliada.html].
Hooke Robert, *Micrographia*, Londyn 1665.
Hooper John, *A brief and clear confession of the Christian faith*, w: *Later Writings of Bishop Hooper*, wyd. Charles Nevinson, Cambridge: Cambridge University Press 1852.
Horbery Matthew, *An Enquiry into the Scripture-doctrine Concerning the Duration of Future Punishments…*, Londyn 1744.

Hudson Wayne, *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, Londyn: Pickering & Chatto 2009.
Hume David, *Hume on Religion*, wyd. Richard Wollheim, Londyn: Collins 1963.
Hurtado Larry, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londyn: Bloomsbury 2015.
Huxley Thomas Henry, *On the Physical Basis of Life*, New Haven, CT: College Courant 1869.
Huxley Thomas Henry, *Agnosticism*, w: Henry Wace, Thomas Henry Huxley et al., *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, Nowy Jork: D. Appleton 1889.
Huxley Thomas Henry, *Darwiniana: Essays*, Nowy Jork: D. Appleton 1896.
Huxley Thomas Henry, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, I, wyd. Leonard Huxley, Londyn: Macmillan 1908.
Hyman Arthur, *Maimonides' 'thirteen principles'*, w: Alexander Altmann, wyd., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1967, ss. 119–144.
Hyman Gavin, *A Short History of Atheism*, Londyn: I.B. Tauris 2010.
Inge William Ralph, *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, Nowy Jork: Longmans, Green 1926.
Jantzen Grace M., *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press 1995.
Jensen J. Vernon, *Return to the Wilberforce–Huxley debate*, „British Journal for the History of Science" 21 (1988), ss. 161–179.
Jordan Peter, *Providence and natural causation in early modern England*, University of Queensland 2016.
Julian, Emperor of Rome, *The Arguments of the Emperor Julian against the Christians*, wyd. Willis Nevins, Londyn: Williams

& Norgate 1873 [wyd. pol.: Julian Apostata, *Przeciw Galilejczykom*, przeł. A. Pająkowska, Poznań 2012].
Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, przeł. Norman Kemp Smith, Londyn: Macmillan 1933. Dostępne pod adresem: https://web.archive.org/web/20090505020636/http://hermes.arts.cuhk.edu.hk.cgi-bin/cprframe.pl?query=02pref-b.htm,017 [wyd. pol.: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986].
Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, przeł. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1956 [wyd. pol.: Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1972].
Kant Immanuel, *On History*, przeł. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1957 [wyd. pol.: Immanuel Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, w: tenże, *Koniec wszystkich rzeczy; O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1996].
Kant Immanuel, *The Conflict of Faculties (Der Streit der Fakultäten)*, przeł. Mary J. Gregor, Lincoln, NE, Londyn: University of Nebraska Press 1979 [wyd. pol.: Immanuel Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Nowa Wieś 2003].
Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Nowy Jork: HarperCollins 1978.
Kierkegaard Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, przeł. David F. Swenson, Princeton: Princeton University Press 1941 [wyd. pol.: Søren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011].
Knysh Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Lejda: Brill 2000.
Lake Peter, *The Boxmaker's Revenge: 'Orthodoxy', 'Heterodoxy' and the Politics of the Parish in Early Stuart London*, Stanford, CA: Stanford University Press 2001.

Lancaster James A.T., *Francis Bacon on the moral and political character of the universe*, w: Guido Giglioni, James A.T. Lancaster et al., wyd., *Francis Bacon on Motion and Power*, Dordrecht: Springer 2016, ss. 231–248.
Leftow Brian, *Omnipotence*, w: Thomas P. Flint, Michael C. Rea, wyd., *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press 2011, ss. 167–199.
Leibniz Gottfried Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, przeł. E.M. Huggard, Peru, IL: Open Court 1985 [wyd. pol.: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001].
Lieu Judith M., *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge: Cambridge University Press 2015.
Locke John, *Writings on Religion*, wyd. Victor Nuovo, Oxford: Clarendon 2002.
Logan Ian, *Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and Its Significance Today*, Farnham: Ashgate 2009.
Louth Andrew, *Maximus the Confessor*, Londyn, Routledge 2005.
Louth Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2009.
Love Christopher, *Hells Terror: Or, A Treatise of the Torments of the Damned, as a Preservative against Security*, Londyn 1653.
Lovejoy Arthur O., *The Great Chain of Being*, Nowy Jork: Harper & Row 1960.
Lucci Diego, Wigelsworth Jeffrey R., *'God does not act arbitrarily, or interpose unnecessarily': providential deism and the denial of miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan*, „Intellectual History Review" 25 (2015), ss. 167–189.
McGinn Bernard, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Nowy Jork: Herder & Herder 2005.

McGrath Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, Chichester: Wiley–Blackwell 2011.
McGuckin John, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 2004.
Maimonides Moses, *A Guide for the Perplexed*, przeł. M. Friedlaender, Nowy Jork: E.P. Dutton 1904. Dostępne pod adresem: http://oll.libertyfund.org/titles/maimonides-a-guide-for-the-perplexed [wyd. pol.: Majmonides, *Przewodnik błądzących*, cz. 1, przeł. U. Krawczyk., H. Halkowski, Kraków 2008].
Malinar Angelika, *The Bhagavadgītā: Doctrines and Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
Manuel Frank E., *The Religion of Isaac Newton*, Oxford: Clarendon 1974.
Marx Karl, *Theses on Feuerbach*, w: Karl Marx, Friedrich Engels, *The Marx–Engels Reader*, wyd. Robert C. Tucker, Nowy Jork: Norton 1978 [wyd. pol.: Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975].
Maximus the Confessor, *Selected Writings*, przeł. George C. Berthlod, Londyn: SPCK 1985.
May Gerhard, *Creation ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, Edynburg: T & T Clark 1994.
Medieval sourcebook: twelfth ecumenical council: Lateran IV 1215, w: H.J. Schroeder, wyd., *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*, St Louis, MO: B. Herder 1937, ss. 236–296. Dostępne pod adresem http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp
Miles Jack, *God: A Biography*, Nowy Jork: Vintage 1996.
Moorhead John, *Boethius' life and world of late antique philosophy*, w: John Marenbon, wyd., *The Cambridge*

Companion to Boethius, Cambridge: Cambridge University Press 2009, ss. 13–33.
Nadler Steven, *Baruch Spinoza and the naturalization of Judaism*, w: Michael L. Morgan, Peter Eli Gordon, wyd., *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, ss. 14–34.
The New English Hymnal, Norwich: Canterbury Press 1986.
Nicholson R.A., *The Mystics of Islam*, Nowy Jork: Schocken 1975.
Nietzsche Friedrich, *The Gay Science*, wyd. Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press 2017 [wyd. pol.: Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907].
Origen, *Contra Celsum*, przeł. Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press 1953 [wyd. pol.: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986].
Origen, *On First Principles*, przeł. G.W. Butterworth, Gloucester, MA: Peter Smith 1973 [wyd. pol.: Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996].
Origen, *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*, przeł. Robert J. Daly, Mahwah, NJ: Paulist Press 1992.
Orr H. Allen, *Devolution: why intelligent design isn't*, „New Yorker", 30 maja 2005. Dostępne pod adresem: http://newyorker.com/magazine/2005/05/30/devolution-2
Otto Rudolf, *The Idea of the Holy*, Oxford: Oxford University Press, 1958.
Owen H.P., *Christian mysticism: a study in Walter Hilton's* The Ladder of Perfection, „Religious Studies" 7 (1971), ss. 31–42.
Padgett Alan G., *God, Eternity and the Nature of Time*, Eugene, OR: Wipf & Stock 2000.
Paley William, *Natural Theology: Or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, Oxford: Oxford University Press 1802.

Pascal Blaise, *Pensées*, przeł. Martin Turnell, Londyn: Harvill 1962.
Pascal Blaise, *Pensées*, przeł. A.J. Krailsheimer, Harmondsworth: Penguin 1966 [wyd. pol.: Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989].
Passmore John, *Man's responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Nowy Jork: Scribner 1974.
Pelikan Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, I: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago, Londyn: University of Chicago Press, 1971 [wyd. pol.: Jaroslav Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008].
Pelling John, *A Sermon of the Providence of God*, Londyn 1607.
Philo, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, przeł. C.D. Yonge, Peabody, MA: Hendrickson 1993.
Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, wyd. Edith Hamilton and Huntington Cairns, przeł. Lane Cooper, Princeton: Princeton University Press 1961.
Plotinus, *The Enneads*, przeł. Stephen MacKenna, Londyn: Faber 1956 [wyd. pol.: *Enneady*, t. 1–2, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959].
Plutarch's Moralia in Sixteen Volumes, V, przeł. Frank Coole Babbitt, Londyn, Cambridge, MA: William Heinemann and Harvard University Press, 1969.
Porter Roy, *Enlightenment*, Londyn: Penguin 2000.
Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, przeł. Colm Luibheid, Nowy Jork, Mahwah, NJ: Paulist Press 1987 [wyd. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. 1–2, przeł. M. Dzielska, Kraków, 1997–1999].
Puech Henri-Charles, *Gnosis and time*, w: Joseph Campbell, wyd., *Man and Time: Papers from the Uranos Yearbooks*, Londyn: Routledge & Kegan Paul, 1958.

Quinn Philip L., *Divine command theory*, w: Hugh LaFollette, Ingmar Persson, wyd., *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Chichester: Blackwell 2013.

The Qur'ān: The New Annotated Translation, przeł. A.J. Droge, Sheffield: Equinox 2014 [wyd. pol.: *Koran*, przeł. J. Bielawski, dostępny pod adresem: http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html].

Rist John M., *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

Rorem Paul, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Nowy Jork: Oxford University Press 1993.

Rowell Geoffrey, *Hell and the Victorians*, Oxford: Clarendon 1974.

Rowland Christopher, wyd., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Russell Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2006.

Schleiermacher Friedrich, *The Christian Faith*, Edynburg: T & T Clark 1928.

Schleiermacher Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*, przeł. John Oman, Nowy Jork: Harper & Row 1958.

Schleiermacher Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultural Despisers*, wyd. i przeł. Richard Crouter, Cambridge: Cambridge University Press 1988 [wyd. pol.: Friedrich D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2005].

Scholem Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nowy Jork: Schocken 1995 [wyd. pol.: Gershom Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997].

Schweid Eliezer, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, Lejda: Brill 2008.
Scott Mark S.M., *Suffering and soul-making: rethinking John Hick's theodicy*, „Journal of Religion" 90 (2010), ss. 313–334.
Scott Mark S.M., *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 2012.
Shaw Jane, *Miracles in Enlightenment England*, New Haven, CT, Londyn: Yale University Press 2006.
Siecienski A. Edward, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford: Oxford University Press 2010.
Silver Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*, Lejda: Brill 1965.
Smith Mark S., *The three bodies of God in the Hebrew Bible*, „Journal of Biblical Literature" 134 (2015), ss. 471–488.
Spinoza Baruch, *Complete Works*, wyd. Michael L. Morgan, przeł. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett 2002.
Sprat Thomas, *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*, Londyn 1667.
Stevenson James, wyd., *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church AD 337–461*, Londyn: SPCK 1989.
Strelan Rick, *What might a pagan have understood by 'Holy Spirit'?*, „Colloquium" 42 (2010), ss. 151–172.
Stroumsa Gedaliahu, *The incorporeality of God: context and implications of Origen's position*, „Religion" 13 (1983), ss. 345–358.
Swinburne Richard, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon 1993.
Swinden Tobias, *An Enquiry into the Nature and Place of Hell*, Londyn 1727.
Tanner Norman P., wyd., *Decrees of the Ecumenical Councils*, I: *Nicea I to Lateran V*, Londyn, Waszyngton, DC: Sheed & Ward

and Georgetown University Press 1990.
Tillich Paul, *Systematic Theology*, I, Chicago: University of Chicago Press 1951 [wyd. pol.: Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004].
Tindal Matthew, *Christianity as Old as the Creation: Or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, Londyn 1730.
Townsend Luke Davis, *Deification in Aquinas: a supplementum to* The Ground of Union, „Journal of Theological Studies" 66 (2015), ss. 204–234.
Voltaire, *Philosophical Dictionary*, przeł. Theodore Besterman, Londyn: Penguin 2004 [wyd. pol.:, Wolter, *Słownik filozoficzny*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2015].
Voltaire, *Candide or Optimism*, wyd. Nicholas Cronk, Nowy Jork: Norton 2016 [wyd. pol.: Wolter, *Kandyd*, w: tenże, *Powiastki filozoficzne*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1985].
Walker D.P., *The Decline of Hell: Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment*, Londyn: Routledge & Kegan Paul 1964.
Walker D.P., *The cessation of miracles*, w: Ingrid Merkel, llen G. Debus, wyd., *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Waszyngton: Folger Shakespeare Library 1988, ss. 110–124.
Walsham Alexandra, *Providence in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press 1999.
Ward Keith, *The Big Questions in Science and Religion*, West Conshohocken, PA: Templeton 2008.
Ward Keith, *God and the Philosophers*, Minneapolis, MN: Fortress 2009.
Waterworth J., wyd. i przeł., *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*, Londyn: Burns & Oates 1838.

Weber Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, przeł. Talcott Parsons, Nowy Jork, Londyn: Charles Scribner's Sons and George Allen & Unwin 1950 [wyd. pol.: Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin 1994].
Wedderburn Alexander J.M., *The God of Jesus – Our God?*, Eugene, OR: Cascade 2014.
William Whiston, *Astronomical Principles of Religion Natural and Reveal'd in Nine Parts…*, Londyn 1717.
William Whiston, *Sermons and Essays…*, Londyn 1709.
William Whiston, *Astronomical Principles of Religion Natural and Reveal'd in Nine Parts…*, Londyn 1717.
William Whiston, *The Eternity of Hell Torments Considered…*, Londyn 1740.
Whittemore Robert C., *Hegel as panentheist*, „Tulane Studies in Philosophy" 9 (1960), ss. 134–164.
Wilberforce Samuel, *On the Origin of Species* (recenzja), „Quarterly Review" 108 (1860).
Wildberger Hans, *Isaiah 1–12: A Commentary*, przeł. Thomas H. Trapp, Minneapolis, MN: Fortress, 1991.
Winter Bruce W., *Pluralism – 1 Corinthians 8–10*, „Tyndale Bulletin" 41 (1990), ss. 209–226.
Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Londyn: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1922 [wyd. pol.: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970].
Wolfson Harry Austryn, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I: *Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1968.
Wright N.T., *Jesus and the Victory of God*, Londyn: SPCK, 1996.
Yates John, *Gods, Arraignment of Hypocrites*, Londyn 1615.

The Zohar: The Book of Splendor, przeł. Gershom Scholem, Nowy Jork: Schocken 1949.

Indeks

A
Aaron
Abbott, Ezra
Abraham, patriarcha
Abramowiczówna, Z.
Adam, pierwszy mężczyzna
Addison, Joseph
Aigner, A.C.
Akwinata patrz Tomasz
z Akwinu
Albert Wielki
al-Ġazālī, Abū Hāmid
Alger, William R.
al-Halladż, Mansur
Almond, Philip C.
Altizer, Thomas J.J.
Ambroży z Mediolanu
Ames, William
Amos, prorok
Ananiasz
Anderson, James F.
André z Neufchâteau
Annet, Peter
Anzelm z Canterbury
Apolinary z Laodycei

Apsu, bóstwo
Arberry, A.J.
Ariusz
Armstrong, Karen
Arnold, Matthew
Arystobul z Paneas
Arystoteles
Assmann, Jan
Atanazy Wielki z Aleksandrii
Atenagoras z Aten
Audios
Augustyn z Hippony
Awerroes

B

Babbitt, Frank Coole
Bacon, Francis
Balbus, Kwintus Lucilius
Baran, B.
Barańczak, Stanisław
Barnaba
Barod, Mohammad Jamil-Ub-Behman
Baron, A.
Barth, Karl
Barton, John
Bastami, Bajazyd
Bauckham, Richard
Bazyli Wielki z Cezarei
Benedykt VIII, papież
Berthold, George C.
Besterman, Theodore
Bielawski, J.

Blake, William
Blenkinsopp, Joseph
Blount, Charles
Blyth, Francis
Boecjusz z Dacji,
Bonawentura, św.
Bonner, Gerald
Bouwsma, William J.
Brodie, Benjamin
Bromski, J.
Brooke, John Hedley,
Brown, James
Browne, Charles Gordon
Brylowski, J.
Brzóstowska, A.
Buber, Martin
Buijs, Joseph A.
Bultmann, Rudolf
Burnet, Thomas
Burton, Robert
Buszewicz, E.
Butterworth, G.W.

C
Calvin, John
Camus, Albert
Carré, Meyrick H.
Chittick, William C.
Chubb, Thomas
Cicero, Marcus Tullius
Cleveland A. Coxe,,,
Coleridge, Samuel Taylor

Collins, Anthony
Collins, Paul
Constable, Henry
Cooper, Lane
Coppin, Richard
Costa, José
Coxe, Cleveland A.,,,,
Craig, William Lane
Creed, J.L.
Crombie, F.
Cryle, Peter
Cullmann, Oscar
Cupitt, Don,,
Cyryl z Aleksandrii (Aleksandryjski)

D
Daly, Robert J.
Dante Alighieri
Darwin, Karol
Daston, Lorraine
Davidson, Herbert A.
Davies, Andrew
Dawkins, Richard
Denck, John
Denison, Stephen
Dennett, Daniel
Derham, William
Descartes, Rene
Dgostino, Fred
Dickstein, J. Nusbau.
Dixon, Leif
Dmochowski, Franciszek Ksawery

Dodds, E.R.
Dods, Marcus
Drexel, Jeremias
Droge, A.J.
Dyde, S.W.
Dzielska, M.

E
Eagleton, Terry
Eborowicz, W.
Eckhart,,
Edwards, Jonathan
Eliasz, prorok
Eliot, George
Engels, Fryderyk
Enoch
Epikur
Eriugenia, Jan Szkot
Euzebiusz biskupa Cezarei
Everitt, Nicholas
Ewa, pierwsza kobieta
Ezechiel, prorok

F
Fakhry, Majid
Farrar, Frederic W.
Feuerbach, Ludwig
Filon z Aleksandrii
Filopon, Jan
Fitzgerald, Alan D.
Flasch, Kurt
Fleetwood, William

Fletcher, William
Flint, Thomas P.
Foxe, John
Frankiewicz, M.
Freud, Zygmunt
Friedlaender, M.

G
Gabriel, archanioł
Gałecki, J.
Gaunilon
Giglioni, Guido
Gladstone, William
Glaukon
Goodwin Thomas
Gordon, Peter Eli
Gowland, Angus
Green, Arthur
Gregor, Mary J.
Gregory, Frederick
Grodecki, T.
Grzegorz z Nazjanzu,,,,,,
Grzegorz z Nyssy
Gupta, Manibhai Mathurbhal
Gurney, Arthur

H
Haddan, Arthur West
Halladż
Halley, Edward
Hallywell, Henry

Harris, Sam
Harrison, Peter
Hartshorne, Charles
Harvey, Van
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Herbert, Edward,,
Hermogenes
Hesketh, Ian
Hick, John
Hilton, Walter
Hiob
Hitchens, Christopher
Hochfeldowa, A.
Höffner, M.
Holmes, Peter,,,,
Homer,,
Honeywood, Mary
Hooke, Robert
Hooper, John
Hopkins, Jasper
Horbery, Matthew
Hudson, Wayne
Huggard, E.M.
Hume, David
Hunter, Ian
Hurtado, Larry
Huxley, Thomas
Hyman, Arthur
Hyman, Gavin

I

Ibn Ruszd patrz Awerroes
Idris, prorok
Inge, William Ralph
Ireneusz z Lyonu
Iwanowska, A.
Izaaka, patriarcha
Izajasz, prorok

J

Jackson, Blomfield
Jakub, wnuk Abrahama
James, H.R.
Jan Chrzciciel
Jan XXII, papież
Jan z Damaszku
Jantzen, Grace M.
Jaworski, J.
Jeremiasz, prorok
Jezus Chrystus *passim*
Jonasz, prorok
Jordan, Peter
Józef, prorok
Jozue
Julian Apostata
Justyn Męczennik

K

Kalinkowski, S.
Kalwin, Jan
Kania, I.
Kant, Immanuel
Keats, George

Keats, Georgiana
Keats, John
Kemp Smith, Norman
Kierkegaard, Søren
King, John
Kingu, bóg
Klemens, Aleksandryjski
Knysh, Alexander
Komensky, Jan
Konstantyn I, cesarz
Kopernik, Mikołaj
Kornatowski, W.
Krailsheimer, A.J.
Krawczyk, U.
Krokiewicz, A.,
Kubiak, Z.,
Kubicki, T.
Kurylewicz, G.

L
LaFollette, Hugh
Lake, Peter
Laktancjusz
Lancaster, A.T.
Landman, A.
Lee, Patricia
Leftow, Brian
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Leon I, papież
Leśniak, K.
Licyniusz
Lieu, Judith M.

Locke, John
Lot
Louth, Andrew
Love, Christopher
Lovejoy, Arthur O.
Lucci, Diego
Luibheid, Colm
Luter, Marcin,

Ł

Łazarz
Łukasiewicz, J.

M

MacKenna, Stephen
Mahomet,,,
Majmonides, Mojżesz
Maksym Wyznawca
Mani, prorok
Manuel, Frank E.
Marcjan, cesarz
Marcjon
Marduk, bóg
Maria Stuart, królowa
Maria, matka Jezusa
Marks, Karol
Marzęcki, J.
Masaccio, Tommaso
Matt, Daniel C.
May, Gerhard
Maykowska, M.
McAuliffe, Jane Dammen

McEnerney, John
McGinn, Bernard
McGrath, Alister E.
McGuckin, John
Michał Anioł
Micheasz, prorok
Miles, Jack
Misiarczyk, L.
Miziński, J.
Mojżesz z Leónu
Mojżesz, patriarcha
Monika, matka Augustyna
Moore, Aubrey
Moorhead, John
Morgan, Michael L.
Morgan, Thomas
Mummu-Tiamat, bóstwo
Murray, A.T.

N
Nadler, Steven
Nerczuk, Z.
Nestoriusz z Konstantynopola
Newman, John Henry
Newton, Izaak
Nicholson, R.A.
Nietzsche, Friedrich
Noe, patriarcha
Nowicki, Ś.F.

O
Obrycki, K.

Olszewski, M.
Oman, John
Optat, biskup
Optimus Maximus, bóstwo
Orygenes z Aleksandrii
Otto, Rudolf
Owen, H.P.
Ozjasz, król

P

Padgett, Alan G.
Paley, William,
Panek, S.
Paneloux, postać fikcyjna
Pangloss, postać fikcyjna
Park, Katharine
Pascal, Blaise
Passmore, John
Paweł z Tarsu
Pelikan, Jaroslav
Pelling, John
Percival, Henry R.
Persson, Ingmar
Philo,
Pietras, H.,
Pilkington, J.G.,,
Piotr, apostoł
Platon,,,,
Plotyn,,,
Plutarch
Porter, Roy
Pringle, William

Pritchard, James B.
Proklos
Prokopiuk, J.
Pseudo-Dionizy Areopagita,,
Puech, Henri-Charles
Q
Quinn, Philip L.

R
Rea, Michael C.
Richardson, Herbert
Rieux, postać fikcyjna
Rist, John M.
Robertson, Archibald,,
Robinson, N.H.
Rorem, Paul
Rosenblatt, Samuel,
Rostworowski, P.
Rowell, Geoffrey
Rowland, Christopher
Rumi, Dżalaluddin
Russell, Bertrand
Russell, Norman
Rust, George
Ryznar, S.

S
Saadia Gaon patrz Saadja ben Josef
Saadja ben Josef
Salij, J.
Salomon, król
Sara, żona Abrahama

Savage, John J.
Schindel, Anne,
Schleiermacher, Friedrich,,
Scholem, Gershom
Schweid, Eliezer
Scott, Mark S.M.
Sem, syn Noego
Shahab, Achmed
Shapcote, Laurence
Shaw, Jane
Shirley, Samuel
Siecienski, A. Edward
Silver, Daniel Jeremy
Skrzypek, M.
Smith, Mark S.
Sokrates
Speirs, E.B.
Speiser, E.A.,
Spinoza, Baruch,
Sprat, Thomas
Sterry, Peter
Stokowska, M.
Strelan, Rick
Stroumsa, Gedaliahu
Sulowski, J.,
Suza, Henryk
Swallow, James Edward,
Swinburne, Richard
Swinden, Tobias
Szewczyk, P.M.
Szołdrski, W.
Szymona, W.

T

Tanner, Norman P.,
Tarrou, postać fikcyjna
Tauler, Johann
Tennyson, Alfred
Teodoret z Cyru
Teofil z Antiochii
Tertulian
Teske, Roland J.,
Tetzel, Johann
Theodoret
Tillich, Paul
Tindal, Matthew,,
Toeplitz, Krzysztof,
Toland, John
Tomasz z Akwinu
Townsend, Luke Davis
Trapp, Thomas H.
Twardowski, K.

V

Vernon Jensen, J.

W

Wace, Henry,
Walker, D.P.
Wallis, Robert Ernest,
Walsh, James A.
Walsham, Alexander
Ward, Keith
Wardman, A.E.
Ware, Timothy

Warkotsch, A.
Waterworth, J.
Weber, Max
Whiston, William
White, Jeremiah
Whittemore, Robert C.
Wigelsworth, Jeffrey R.
Wilberforce, Samuel
Wildberger, Hans
Williams, Frank,
Winstanley, Gerrard
Winter, Bruce W.
Wittgenstein, Ludwig
Witwicki, W.,,
Włodarczyk, T.
Wojciechowski, M.
Wolfson, Harry Austryn
Wollaston, William
Wolniewicz, B.
Wolter, François-Marie Arouet
Woolston, Thomas
Wordsworth, William
Wright, Alex
Wróbel, Z.
Wronecka, J.

Y

Yates, John
Yonge, C.D.,,

Z

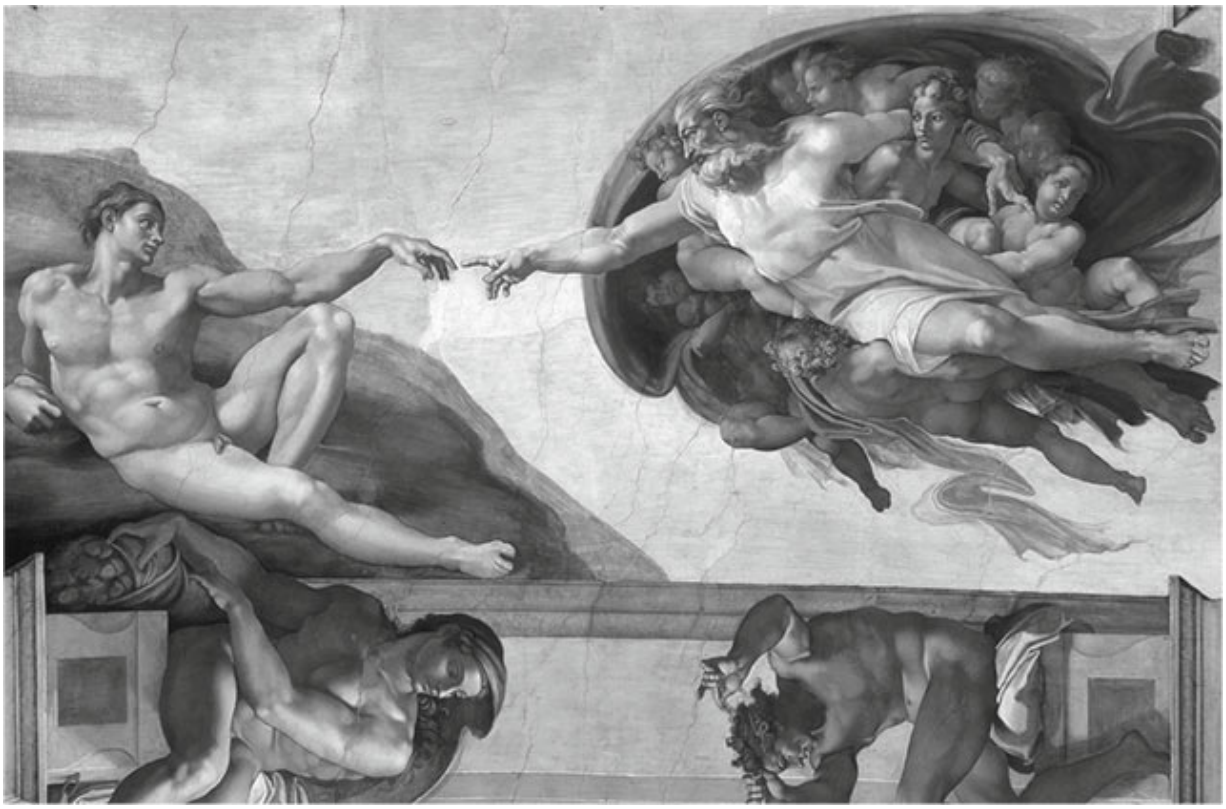
Zajkowski, T.A.
Zeus, bóstwo

Ż
Żelazny, M.,
Żeleński (Boy), Tadeusz,

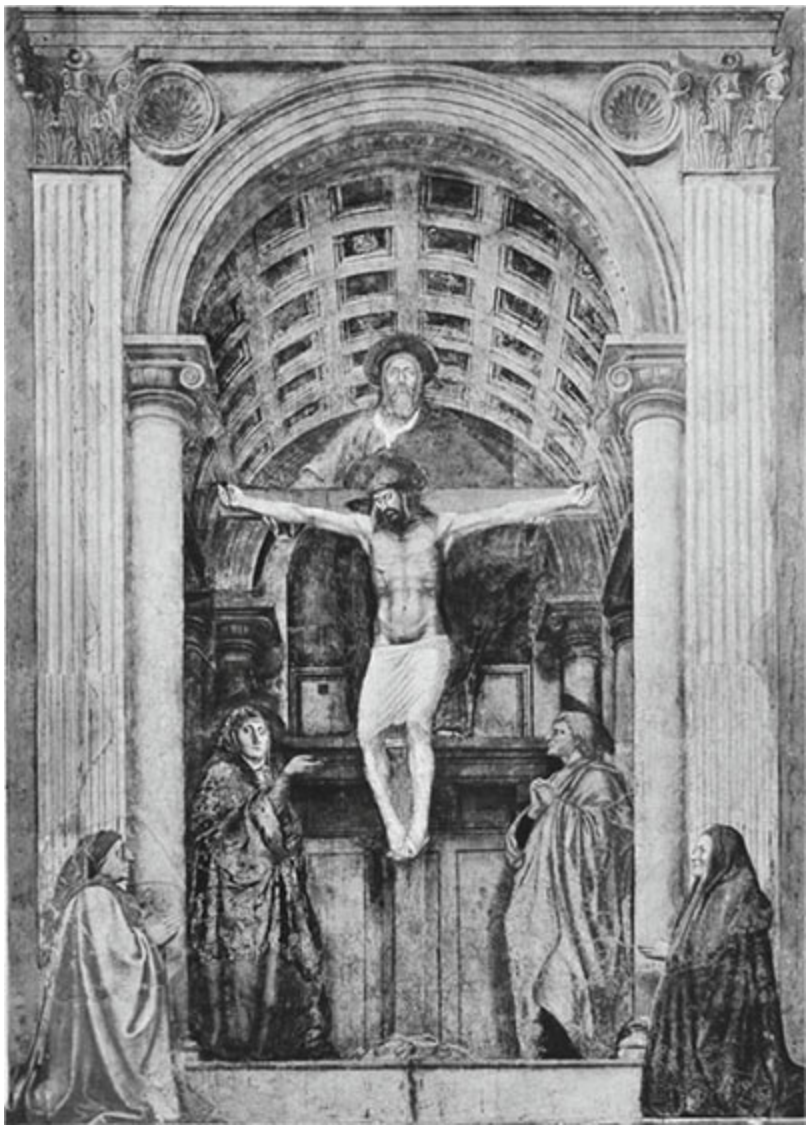
Ilustracje

Powołanie proroka Izajasza, fresk w pałacu arcybiskupim w Udine we Włoszech, mal. Giovanni Battista Tiepolo, lata 1726–1729. Fot. Web Gallery of Art/Wikimedia Commons, domena publiczna

Adam i Ewa w Raju, mal. Lucas Cranach Starszy, 1530 r., Kunsthistorisches Museum w Wiedniu. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna



Stworzenie Adama, fragment na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej w Watykanie, mal. Michał Anioł, 1510 r. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna



Trójca Święta, fresk z kościoła Santa Maria Novella we Florencji, mal. Tommaso Masaccio, lata 1427–1428. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Arka Noego podczas biblijnego potopu, ilustracja z La vie Nostre Dame, początek XVII w. Fot. Shutterstock.com

Abraham goszczący trzech aniołów, mal. Jacopo Vignali, około 1620 r.
Fot. Muzeum Ermitażu w Sankt Petersburgu

Wizja Ezechiela, fresk w Palazzo Pitti we Florencji, mal. Rafael Santi, około 1518 r. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Ofiarowanie Izaaka, mal. Laurent de la Hyre, około 1650 r.
Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Narodziny Chrystusa, mal. Hans Leonard Schaufelein, XVI w.
Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

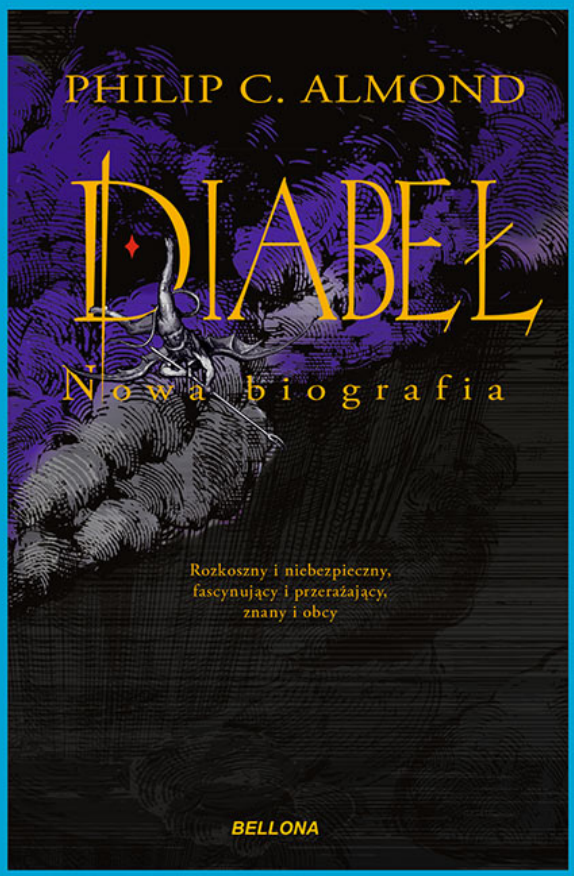
Zwiastowanie, mal. Sandro Botticelli, 1489 r. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Ukrzyżowanie Chrystusa, środkowa część poliptyku San Zeno, mal. Andrea Mantegna, lata 1456–1460. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Sąd Ostateczny, mal. Hans Memling, lata 1466-1473, Muzeum Narodowe w Gdańsku. Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Alegoria pierwszego soboru nicejskiego w 325 r., ikona, Rosja, XIX w.
Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna

Bóg błogosławi po stworzeniu świata, rys. William Blake, 1805 r.
Fot. Wikimedia Commons, domena publiczna


PHILIP C. ALMOND
DIABEŁ
Nowa biografia
Rozkoszny i niebezpieczny,
fascynujący i przerażający,
znany i obcy
BELLONA

Od czasów Starego Testamentu ludzkość żyje w cieniu wszechmocnego i wszechwiedzącego, niewidzialnego i niezmiennego Boga, który miał stworzyć świat i kierować nim. Paradoksalnie, mimo swojej niezmienności, Bóg stale ewoluował, przystosowując się do aktualnych prądów religijnych i intelektualnych. Najnowsza książka Philipa C. Almonda, będąca niejako kontynuacją jego wcześniejszej pracy *Diabeł. Nowa biografia*, opisuje dzieje tej fascynującej ewolucji. Bóg z Księgi Rodzaju przystosował się do Nowego Testamentu i do Koranu. Zaadaptował się do darwinowskiej teorii ewolucji. Nawet w XX wieku teoria Wielkiego Wybuchu raczej uspokoiła wierzących w Boga niż ich zaniepokoiła. A fizyka kwantowa, skłaniająca do pytań o naturę fundamentalnej rzeczywistości, dała nadzieję tym, którzy szukają pewności w Bogu jako duchowej podstawie wszystkiego, co istnieje.

Książka dostępna również jako
eBOOK
www.switksiazki.pl